JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-SEPTEMBRE 1929.

TRAITÉ DE NĀGĀRJUNA.

POUR ÉCARTER LES VAINES DISCUSSIONS [*VÍGRAHA-VYĀVARTANĪ*].

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

SUSUMU YAMAGUCHI.

PRÉFACE.

Au cours de mes recherches antérieures sur les textes de Nāgārjuna, j'ai déjà eu l'occasion d'étudier les traités suivants [1] de cet auteur :

1° *Śūnyatāsaptati* [2]; d'après les commentaires de Candrakīrti et de Parahita, ce traité développe l'idée du 34e vers du septième chapitre du *Madhyamakaśāstra* :

Wie Traum, wie Zauber, wie eine Gandharvenstadt : Also (beschaffen) sind Entstehen, so Stehen, so Vergehen verkündet [3].

(1) Voir *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, by M. Th. Stcherbatsky, p. 66.
(2) Voir *Śūnyatāsaptati de Ācārya Nāgārjuna*, par Susumu Yamaguchi, *Bukkyo-kenkyu* (Études sur le Bouddhisme), vol. V, 1, 3, 4, et VI, 1.
(3) *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen*, von M. Max Walleser, p. 50.

Ce traité est un résumé de la théorie du *Mūlamadhyamaka-śāstra* et, à ce titre, assez analogue au *Dvādaśanikāyaśāstra* [1].

2° *Yuktiṣaṣṭikā* [2]; d'après le commentaire de Candrakīrti, ce traité n'est pas seulement un résumé du *Mūlamadhyamakaśāstra* comme la *Śūnyatāsaptati*, mais, indépendamment de la doctrine du *Madhyamakaśāstra*, il exprime l'idée véritable de la «production en relativité» (*pratītyasamutpāda*), du «rapport en réciprocité» (*anyonyāpekṣā*) et de «la théorie des deux vérités» (*dvi-satya-yukti*). A l'égard des tendances doctrinales de ce traité, nous avons indiqué qu'il est particulièrement teinté, comme d'ailleurs aussi le *Mahāyānaviṁśaka* [3], de théories vijñaptivādin. On y trouve en effet le point de vue suivant : «Toutes les choses étant dans le domaine de la production en relativité et étant donc non-substantielles, les états du monde visible sont seulement une apparence produite dans la pensée imaginaire des ignorants.»

3° M. Hakuju Ui [4] a tenté, au moyen des citations de quelques passages du *Nyāyasūtra* dans la *Vigrahavyāvartanī*, etc., d'inférer la date où le *Nyāyasūtra* a été composé. En nous basant sur cette étude, nous avons indiqué que le *Vaidalya* [5] veut précisément réfuter le substantialisme des seize catégories

(1) *Nanjio's Catalogue*, n° 1186 :

Shi'rh-man-lun, *Dvādaśanikāya* (or *mukha*)-*śāstra*, composed by the Bodhisattva Nāgārjuna; translated by Kumārajīva, A. D. 408, of the Latter Tshin dynasty, A. D. 384-417.

(2) *Die 60 Sätze des Negativismus*, von Phil. Schœffer. *Sur la Yuktiṣaṣṭikā de Nāgārjuna*, par Susumu Yamaguchi, *Bukkyo-kenkyu*, vol. VII, 3.

(3) Voir *Nāgārjuna's Mahāyānaviṁśaka*, Eastern Buddhist, vol. IV, 1927.

(4) *Indo-tetsugaku-kenkyu* (Études sur les philosophies indiennes), t. I, chap. IV.

(5) Voir *Le traité de Nāgārjuna contre l'école du Nyāya*, *Shukyokenkyu* (Études sur les religions), nouvelle série IV, 2 et 3.

(*padārtha*) qui a été affirmé par le Nyāya, et que beaucoup de citations et de doctrines du *Nyāyasūtra* que nous découvrons dans le *Vaidalya* se trouvent être des thèses que Nāgārjuna se proposait de réfuter. Nous avons, à ce sujet, émis l'hypothèse suivante : «Ne serait-il pas vrai qu'à l'époque de Nāgārjuna, le système Nyāya était déjà presque établi ?»

Or, en même temps, lisant le traité que nous traduisons aujourd'hui, la *Vigrahavyāvartanī*, nous avions constaté qu'il y avait un certain nombre de différences de texte entre les traductions tibétaine [1] et chinoise [2], et de plus que, dans la traduction chinoise, se trouvaient des passages incompréhensibles. Nous avons donc éprouvé la nécessité d'étudier particulièrement cette *Vigrahavyāvartanī*, et nous l'avons traduite, dès que nous en avons eu l'occasion, employant la traduction tibétaine comme texte principal et nous référant pour le reste à la traduction chinoise.

Pour la *Vigrahavyāvartanī*, on ne trouve aucun commentaire, même fait par les commentateurs tardifs dans l'Inde. Par conséquent, on ne sait pas dans quelle mesure les commentateurs tardifs approuvaient la doctrine particulière contenue dans ce texte. Mais, d'après le commentaire de Candrakīrti [3] sur la

[1] *Catalogue du Fonds Tibétain*, par P. Cordier, 3e partie, p. 291 et 293 :
1° *Vigrahavyāvartanīkārikā* (*Bstan-ḥgyur, Mdo-ḥgrel, Tsa*, 30 *b*, 3-34 *a*, 2);
2° *Vigrahavyāvartanīvṛtti* (*Bstan-ḥgyur, Mdo-ḥgrel, Tsa*, 138 *a*, 7-156 *a*, 4).

[2] *Nanjio's Catalogue*, n° 1251 :

Hwui-kan-lun. *Vivādaśamana* (?) *-śāstra*, composed by the Bodhisattva Nāgārjuna. Translated by the Rishi Vimokshaprajña and others, A. D. 541, of the Eastern Wêi dynasty, A. D. 534-550.

Cette traduction chinoise est en un seul volume qui comprend une première partie en vers, et une seconde partie formée du commentaire. La traduction chinoise donne le titre *Tch'ōu-fēn* pour la première section, et *cháng-fēn* pour la seconde.

[3] On a une citation de la *Vigrahavyāvartanī* dans la *Prasannapadā nāma Madhyamakavṛtti*. Voir n. 13 et 14.

Yuktiṣaṣṭikā, notre texte commente la doctrine exprimée dans le 3e vers du premier chapitre du *Madhyamakaśāstra* :

> In these conditions we can find
> No self-existence of the entities.
> Where self-existence is deficient,
> Relational existence also lacks [1].

Comme ces vers, dont il est en quelque sorte le développement, le texte que nous traduisons se compose en effet de l'objection de l'adversaire et de sa réfutation par Nāgārjuna, mais sans qu'on y trouve une doctrine particulière nouvelle. C'est pour cela qu'on ne trouvera pas, au commencement, le vers habituel d'adoration au Bouddha, que l'on voit au commencement du *Mūlamadhyamakaśāstra* et de la *Yuktiṣaṣṭikā*.

Ce qui nous semble toutefois constituer la caractéristique principale de notre texte, c'est le point de vue suivant : L'auteur, en réfutant la doctrine du Nyāya qui affirmait la «substantialité des paroles» (c'est-à-dire la valeur ontologique du raisonnement) dont la base avait trait aux quatre *pramāṇa*, veut, au fond, insister sur le fait que l'efficacité des «paroles» est seulement valable dans la doctrine *Madhyamaka* qui affirme : «Toutes les choses sont non-substantielles» En effet, selon Nāgārjuna, «la production en relativité» (*pratītya-samutpāda*), «la non-substantialité» (*śūnyatā*) et «la désignation» (*prajñapti*) ont un seul et même sens. A l'époque tardive, les Vijñaptivādin expliquent par «transformation de la connaissance» (*vijñāna-pariṇāma*) la notion de cette «désignation». Dans le *Mahāyānasūtrālaṁkāra*, nous lisons en effet :

> En voyant le «rien-que-mot», c'est-à-dire la simple expression verbale dépourvue de sens, il voit en vérité le «rien-que-mot», c'est-à-dire le «rien-que-notification» [2].

(1) *The conception of Buddhist Nirvāna*, p. 71.
(2) *Mahāyānasūtrālaṁkāra*, t. II, trad. par M. Sylvain Lévi, p. 121.

et Dignāga affirme aussi « La nature propre est inexplicable [1] ».

Ainsi le fondement doctrinal de la thèse des Vijñaptivādin sur ce point doit être considéré pour le moins comme dépendant du raisonnement de la *Vigrahavyāvartanī*.

VIGRAHAVYĀVARTANĪ.

POUR ÉCARTER LES VAINES DISCUSSIONS

(TRAITÉ DE NĀGĀRJUNA)

ADORATION À MAÑJUÇRĪ KUMĀRABHŪTA.

[*Première section.*]

[Objection contre la doctrine de śūnyatā, par ceux qui affirment la nature essentielle des choses.]

I

1. Si la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses (*bhāva*) n'existe nulle part, tes paroles (*vākya*) [elles-mêmes] n'auront plus de nature essentielle. Alors [au moyen de ces paroles qui n'ont pas de nature essentielle] tu ne pourras pas écarter (*nivartayitum*) la nature essentielle.

Tu diras peut-être : « Puisque la nature essentielle de toutes les choses n'existe nulle part, à l'exception de la cause (*hetu*)

(1) *Ālambanaparīkṣā*, par Susumu Yamaguchi, n. 27.

et de la cause conditionnelle (*pratyaya*) ou de la réunion (*samagra*) de cause et de cause conditionnelle, toutes les choses sont [non-substantielles] (*śūnya*) : par exemple, la pousse n'existe ni dans le germe qui était sa cause (*hetu*), ni dans chacune (*pratyeka*) des causes conditionnelles (*pratyaya*) : terre, eau, feu et vent, etc., ni dans la réunion de causes conditionnelles, ni dans les agrégats de cause et de cause conditionnelle, ni dans ce qui serait séparé (*rahita*) à part (*vyatirikta*) de l'agrégat de cause et de cause conditionnelle. Puisque cette nature essentielle n'existe dans aucune [chose], la pousse n'a pas de nature essentielle; c'est pourquoi elle est [non-substantielle] (*śūnya*). De même que, comme la pousse n'ayant pas de nature essentielle, elle est «ce qui n'a pas de nature essentielle», elle est [non-substantielle] (*śūnya*), de même, puisque toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle, elles sont non-substantielles (*śūnya*)». Si c'est ainsi, [ta parole] (*vākya*) : «Toutes les choses sont non-substantielles» sera aussi non-substantielle. Pourquoi? Parce que cette [parole] n'existe ni dans la cause, soit associée (*saṁprayukta*) avec de grands éléments (*mahābhūta*), soit non associée [avec des grands éléments], ni dans la cause conditionnelle : poitrine, gorge, lèvre, langue, dent, nez, crâne, etc. et efforts (*yatna*), ni dans ce qui serait séparé (*rahita*) à part (*vyatirikta*) de l'agrégat de tous deux [cause et cause conditionnelle]. Puisque cette [parole] n'existe nulle part, elle est dépourvue de nature essentielle; puisqu'elle est dépourvue de nature essentielle, elle est non-substantielle (*śūnya*). C'est pourquoi, au moyen de cette [parole qui est non-substantielle], on ne peut pas nier (*nivartayitum*) toutes les choses [comme non-substantielles]. [En effet, de même que,] s'il n'existe pas de feu, on ne peut rien brûler [des choses], de même que, s'il n'existe pas de sabre, on ne peut pas couper [des choses] avec [le sabre], de même que, s'il n'existe pas d'eau, on ne peut

pas mouiller [des choses] avec [l'eau], de même, si la parole n'existe pas [substantiellement], on ne peut pas nier (*nivartayitum*) avec la parole la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses (*bhāva*). Donc il est impossible de dire, dans le cas [qui nous occupe], qu'on a détruit (*pratiṣiddha*) [par le raisonnement] la nature essentielle de toutes les choses.

> 2. Or donc, si la parole (*vākya*) est douée de nature essentielle (*svābhāvika*), ta proposition (*pratijñā*) précédente [: « la nature essentielle de toutes les choses est d'être non-substantielle »] sera réfutée, et tombera justement à [l'erreur] de non-équivalent (*vaiṣamya*) (cf. n. 1). Si c'est pourtant ainsi, énonce la raison distinctive (*viśiṣṭahetu*) [pour laquelle tu peux dire : Quoique la parole soit englobée dans toutes les choses non-substantielles, néanmoins la parole ayant une valeur comme substance, peut nier toutes les choses].

Ayant pensé qu'il n'est pas valable (*na yujyate*) que ma proposition fût fautive, tu penseras peut-être : « Cette parole possède une nature essentielle : donc elle n'est pas non-substantielle (*śūnya*); c'est pourquoi, par son moyen, on peut nier la nature essentielle de toutes les choses ». Mais alors, la proposition précédente : « Toutes les choses sont non-substantielles » est réfutée.

En effet, la parole est aussi impliquée (*saṁghāta*) dans « toutes les choses ». Donc, quand tu dis : « Toutes les choses sont non-substantielles », et que tu sembles ajouter : « Puisque [la parole] ne fait pas partie de la non-substantialité (*śūnyatā*), on peut détruire (*pratiṣedhayitum*), au moyen de la parole (*vākya*), la nature essentielle de toutes les choses », pourquoi ta parole qui s'exprime ainsi n'est-elle pas [elle aussi] non-substantielle? Si [les choses étant non-substantielles, la parole

n'est pas] aussi [non-substantielle], il en résultera la «dispute en six ailes» (*ṣaṭpakṣīkathā*) (cf. n. 2).

Alors, qu'en résultera-t-il ?

Si tu dis que toutes les choses sont non-substantielles, ta parole sera aussi non-substantielle, parce qu'elle est englobée (*saṁghāta*) dans toutes les [choses]. Puisqu'elle est non-substantielle, la négation (*pratiṣedha*) au moyen de cette [parole] n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*). Par conséquent, dans ce cas-là, la négation : «Toutes les choses sont non-substantielles» n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*). Si ce n'est pas logiquement possible, d'après la négation : «Toutes les choses sont non-substantielles», ta parole sera donc aussi non-substantielle; puisqu'elle est non-substantialité (*śūnyatā*), nier [les choses] avec cette [parole], ce n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*).

Si tu dis : «Toutes les choses étant non-substantielles, la parole, avec laquelle on fait cette négation, n'est pas non-substantielle», ta parole ne sera donc pas englobée (*ākṣipta*) dans toutes les choses. Dès lors, [ton affirmation] aboutirait à une contradiction (*viruddhadṛṣṭānta*). Si ta parole fait partie de toutes les [choses], puisque toutes les choses sont non-substantielles, ta parole sera aussi non-substantielle. C'est pourquoi il ne peut y avoir de négation (*pratiṣedha*) au moyen de cette [parole].

Quoiqu'elle (la parole) soit non-substantielle, diras-tu, néanmoins, au moyen de cette [parole] : «Toutes les choses sont non-substantielles», la négation est possible. S'il en est ainsi, toutes les choses, bien que non-substantielles, pourraient néanmoins «agir l'action» (*karanaṁ karoti*). Ce n'est pas admissible (*iṣyate*).

Ayant pensé qu'il n'est pas valable que nous tombions ainsi dans la contradiction (*viruddhadṛṣṭānta*), tu diras : «Toutes les choses sont non-substantielles; donc elles ne peuvent pas agir

l'action ». Alors, puisque ta parole est aussi non-substantielle, il n'est pas logiquement possible qu'elle nie la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses.

Et encore, en tant que tu insistes sur ce que tu veux affirmer, il en résultera (*prasajyate*) une [affirmation] non-équivalente (*vaiṣamya*) : « Quelqu'une [parmi les choses non-substantielles] n'est pas non-substantielle ». Si tu veux cependant admettre cette [affirmation] non-équivalente, il faudra exprimer la raison distinctive (*viśiṣṭahetu*) pour laquelle une [des choses] est non-substantielle tandis que l'autre est substantielle. Or, tu ne l'as pas encore expliquée; donc, dans ce cas, l'affirmation : « Toutes les choses sont non-substantielles » n'est pas valable (*na yujyate*).

II

Et ensuite,

> 3. Si tu penses : « C'est comme quand on dit : N'élève pas la voix (*śabda*) », cette [analogie] n'est pas valable. Car, puisque ta voix existe ici [actuellement], tu exclus, au moyen de cette voix, celle [qui va s'élever].

Tu diras : « Par exemple, quand quelqu'un élève sa propre voix en disant : « N'élève pas la voix », il exclut (*pratiṣedhayate*), au moyen de cette voix, la voix. De même, diras-tu, au moyen de la parole (*vākya*) dont la nature essentielle (*svabhāva*) est non-substantielle (*śūnya*) et qui dit : « Toutes les choses (*bhāva*) sont non-substantielles », on exclut la nature essentielle de toutes les existences. Nous disons : ce n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*). [Car], puisque la voix existe ici (actuellement], on [peut] exclure (*pratiṣedhayate*), [au moyen de cette voix], celle qui va s'élever. Mais, dans ce cas-là, chez

toi, ce n'est pas au moyen de la parole existante que tu exclus la nature essentielle de toutes les choses. Plutôt, selon ta méthode doctrinaire (*samaya*), la parole n'existe plus et la nature essentielle de toutes les choses n'existe pas non plus. Donc, ce que tu viens dire : « C'est comme quand on dit : « N'élève pas la voix », est contradictoire (*viruddham*).

> 4. Si tu admets : « C'est ainsi dans la négation (*pratiṣedha*) de négation », ce ne sera pas non plus correct. Car, en ce cas aussi, il y aurait des fautes (*doṣa*) dans le caractère (*lakṣaṇa*) de ton affirmation (*pratijñā*), mais non dans la nôtre.

Selon ton opinion (*buddhi*), la négation de négation ne serait pas, d'après la même formule (*ākāra*), valable. [C'est-à-dire que] dans ce cas, tu penserais peut-être : « La parole qui nie (*pratiṣedhayate*) la parole niant la nature essentielle de toutes les choses, n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*) ». En ce cas je dois objecter : [cette proposition elle-même] n'est pas correcte non plus. Pourquoi cela ? Parce que, d'après ton [opinion], on aboutira, au moyen du caractère (*lakṣaṇa*) de l'affirmation [à telle proposition]. Mais s'il s'agit de mon opinion, il n'en sera jamais de même. Donc, dans ce cas-là, la proposition : « La négation de négation n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*) », n'est pas valable (*na yujyate*).

III

Ensuite,

> 5. En tout cas, si [tu penses] : « Ayant perçu (*upalabhya*) les choses (*bhāva*) au moyen de la perception (*pratyakṣa*), on peut les nier (*pratiṣedhayitum*)

[en tant qu'objectives] », cette perception par laquelle on perçoit les choses n'existera pas [elle-même].

Tu penseras : « Ayant perçu toutes les choses au moyen de la perception, on formule [la négation] (*pratiṣedha*) : « Toutes les choses sont non-substantielles ». Mais alors, ce ne sera pas encore possible (*nopapadyate*). Pourquoi? Parce que la source de connaissance (*pramāṇa*) de perception (*pratyakṣa*) est aussi englobée (*saṁhata*) dans toutes les choses, donc elle est non-substantielle (*śūnya*), et ce qui perçoit les choses est aussi non-substantiel. C'est pourquoi il n'y a pas perception (*upalabdhi*) par la source de connaissance (*pramāṇa*). Puisqu'il est en outre impossible de nier (*pratiṣedhayitum*) ce qui n'est pas perçu, dans ce cas-là [ton] affirmation : « Toutes les choses sont non-substantielles », n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*).

Alors tu penseras dans ton opinion (*mati*) : « Ayant perçu [des choses] au moyen de l'inférence (*anumāna*), de la formule sacrée (*āgama*) et de la comparaison (*upamāna*), on peut écarter (*vinivartayitum*) toutes les choses ». En ce cas, [voici ce] que je dois t'objecter contre cette [proposition] :

> 6. En ce qui concerne l'inférence, la formule sacrée et la comparaison, l'objet (*artha*) à prouver (*sādhya*) par l'inférence et la formule sacrée, et [l'objet] à prouver par la comparaison, je l'ai déjà réfuté (*parihṛta*) à propos de la perception (*pratyakṣa*).

Sur l'inférence (*anumāna*), la comparaison (*upamāna*) et la formule sacrée (*āgama*), il a déjà été donné une réfutation à propos de la perception (*pratyakṣa*). Car la source de connaissance (*pramāṇa*) de perception est non-substantielle (*śūnya*), parce que toutes les choses sont de non-substantialité (*śūnyatā*). Egalement, l'inférence, la comparaison et la formule

sacrée sont aussi non-substantielles, parce que toutes les choses sont de non-substantialité. L'objet à prouver par l'inférence et l'objet à prouver par la formule sacrée et la comparaison (littéralement : *dṛṣṭānta* = exemple) sont aussi non-substantiels, parce que toutes les choses sont de non-substantialité. Percevoir (*upalabdhi*) les choses au moyen de l'inférence, de la formule sacrée et de la comparaison, c'est aussi de la non-substantialité. Donc, il n'y a pas perception (*upalabdhi*) des choses. Puisqu'il est impossible (*nopapadyate*) de nier (*pratiṣedhayitum*) la nature essentielle (*svabhāva*) qui n'est pas perçue, [ton] affirmation : «Toutes les choses sont non-substantielles» n'est pas valable (*na yujyate*).

IV

Et ensuite,

> 7. Les gens qui sont experts (*kauśalya*) sur l'état déterminé (*avakāśa*) du phénomène (*dharma*) pensent que dans les phénomènes bons (*kuśaladharma*) il y a une nature essentielle bonne (*kuśalasvabhāva*). Ils pensent de même sur les autres phénomènes.

D'après les gens qui sont experts sur l'état déterminé (*avakāśa*) des phénomènes, on compte parmi les phénomènes bons les cent dix-neuf natures essentielles (*svabhāva*) [cf. n. 3), c'est-à-dire : 1° connaissance (*vijñāna*), 2° sensation (*vedanā*), 3° notion (*saṁjñā*), 4° volition (*cetanā*), 5° contact (*sparśa*), 6° inflexion (*manasikāra*), 7° désir (*chanda*), 8° approbation (*adhimukti*), 9° énergie (*vīrya*), 10° mémoire (*smṛti*), 11° concentration (*samādhi*), 12° discernement (*prajñā*), 13° indifférence (*upekṣā*), 14° pratique (*prayoga*), 15° bonne pratique (*saṁprayoga*), 16° acquisition (*lābha*), 17° archi-intention (*adhyāśaya*), 18° non-répulsion (*apratigha*) 19° plaisir (*ānanda*),

20° effort (*prayatna*), 21° passibilité (*ābhoga*), 22° connexion avec l'ignorance (*mohasaṁbandha*), 23° effort (*utsāha*), 24° innocence (*anapakāra*), 25° possession de pouvoir (*īśvaratvat*), 26° répulsion (*pratigha*), 27° absence de repentance dans l'esprit (*amanovipratisāra*), 28° saisie (*grāha*), 29° non-saisie (*agrāha*), 30° mémoire (*smṛti*), 31° sagesse (*dhī*), 32° archi-attachement (*adhiniveśa*), 33° non-ignorance (*amoha*), 34° impassibilité (*anābhoga*), 35° non-effort (*anutsāha*), 36° sollicitation (*prārthana*), 37° vœu (*praṇidhāna*), 38° admiration de soi-même (*mada*), 39° non-correspondance à l'objet (*aviṣayavat*), 40° non-rejet (*aniryāṇa*), 41° naissance (*jāti*), 42° durée (*sthiti*), 43° inpermanenence (*anitya*), 44° vieillesse (*jarā*), 45° maladie (*vyādhi*) (cf. n. 4), 46° agonie (*paritāpa*), 47° aversion (*aprīti*), 48° recherche (*vitarka*), 49° bonheur (*śubha*), 50° limpidité (*prasāda*), 51° volonté (*icchā*), 52° contradiction (*virodha*), 53° compréhension identique (*samānagrahaṇa*), 54° différence d'avis (*anuvigrāha*), 55° non-crainte (*abhaya*) 56° dignité (*gaurava*), 57° honneur (*mānanā*), 58° foi (*śraddhā*), 59° incrédulité (*aśraddhā*), 60° discipline d'après la règle (*anuvidhīyamāna*), 61° respect (*gurutva*), 62° manque de respect (*agurutva*), 63° dissipation (*auddhatya*), 64° dextérité mentale (*praśrabdhi*), 65° parole (*vākya*), 66° cou? (*kaṁdhara*), 67° perfection (*niṣpatti*), 68° non-limpidité (*aprasāda*), 69° non-dextérité mentale (*apraśrabdhi*), 70° pureté (*viśuddhi*), 71° quiétude (*sthira*), 72° décision (*niścaya*), 73° repentance dans l'esprit (*manovipratisāra*), 74° chagrin (*śoka*), 75° désespoir (*upāyāsa*), 76° ivresse (*mada*), 77° préhension contradictoire (*viruddhagrūha*), 78° doute (*vicikitsā*), 79° pure discipline (*saṁvarapariśuddha*), 80° intérieur bien gracieux (*antaḥ suprasanna*), 81° une partie de crainte (*bhayaikadeśa*), 82° foi (*śraddhā*), 83° humilité (*hrī*), 84° honnêteté (*ārjava*), 85° non-tromperie (*aśāthya*), 86° tranquillité (*upaśānta*), 87° caractère sans crainte [(*nirbhayaprakṛti*), 88° diligence (*apramāda*), 89°

opinion affectueuse (*maitrādṛṣṭi*), 90° sapience (*pratisaṁkhyā*), 91° anxiété (*udvignamānasa*), 92° non-agonie (*aparitāpa*), 93° non-ivresse (*amada*), 94° absence d'amour (*alobha*), 95° absence de haine (*adveṣa*), 96° absence d'ignorance (*amoha*), 97° omniscience (*sarvajñatā*), 98° don (*tyāga*), 99° non-possession de la richesse (*asamṛddhi*) [cf. n. 5], 100° honte (*apatrāpya*), 101° non-hypocrisie (*amrakṣa*), 102° pitié (*karuṇā*), 103° sacrifice de l'âme (*cetas-tyāga*), 104° affection (*maitrī*), 105° non-timidité (*akārpaṇya*), 106° séparation de l'ennemi (*vigatāri*), 107° puissance surnaturelle (*ṛddhi*), 108° non-avarice (*anupanāha*), 109° non-jalousie (*anīrṣyā*), 110° esprit séparé de tout arrachement (*acittaparyādāna*), 111° patience (*kṣānta*), 112° abandon (*vivarjana*), 113° indécision (*aniścaya*), 114° conformité à la fortune (*paribhogānurūpa*), 115° vertu (*puṇya*), 116° recueillement de la notion (*saṁjñikasamāpatti*), 117° abandon [du triple monde] (*nairyāṇikatva*), 118° non-omniscience (*asarvajñatā*), 119° phénomène non-conditionné (*asaṁskṛtadharma*). Ainsi, de même qu'ils voient, dans les phénomènes bons, les cent dix-neuf états de la nature essentielle bonne, de même ils voient la mauvaise nature essentielle (*akuśalasvabhāva*) dans les phénomènes mauvais, la nature essentielle souillée non-définie (*nirvṛtāvyākṛta*) dans les souillures non-définies, la nature essentielle non-souillée non-définie dans les non-souillures non-définies (*anivṛtāvyākṛta*), [la nature essentielle] qui est indiquée comme désir (*kāma*) dans les phénomènes qui sont indiqués comme relevant du désir, [la nature essentielle] qui est indiquée comme matière [(*rūpa*) dans les phénomènes qui sont indiqués comme matière, [la nature essentielle] qui est indiquée comme immatérielle (*ārūpya*) dans ce qui est indiqué comme immatériel, [la nature essentielle] pure (*anāśrava*) dans les phénomènes purs, la nature essentielle qui s'appelle douleur (*duḥkha*), origine (*samudaya*), destruction (*nirodha*) et chemin (*mārga*), dans les phénomènes

concernant la douleur, l'origine, la destruction et le Chemin, [la nature essentielle souillée] à rejeter par [le Chemin-de-]Méditation (*bhāvanāheya*) dans les [souillures] à rejeter par [le Chemin-de-]Méditation, et la nature essentielle [souillée] qui n'est pas rejetée par [le Chemin-de-]Méditation (*abhāvanāheya*) dans les [souillures] qui ne sont pas rejetées par [le Chemin-de-]Méditation. Ainsi donc, puisqu'on voit ainsi la nature essentielle des espèces nombreuses (*nānākāra*) des choses (*dharma* = *bhāva*) [cf. n. 6], ton affirmation : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle (*asvabhāva*) : donc elles sont non-substantielles (*śūnya*) », n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite.

> 8. Dans les cas où [le sage] enseigne des positions (*avakāśa*) de pratique (*dharma*) : rejet [du triple monde] (*niryāṇa*), etc., il reste la nature essentielle rejetant [le triple monde] (*nairyāṇika*), et la nature essentielle non-rejetant [le triple monde].

Ici, dans les cas où [le sage] enseigne des positions de pratique qui rejettent [le triple monde], il reste la nature essentielle rejetant [le triple monde]; dans les non-rejets [du triple monde], il reste la nature essentielle non-rejetant [le triple monde]; dans les possessions des « membres d'illumination » (*bodhyaṅga*) il reste [la nature essentielle] possédant les membres d'illumination; dans les non-possessions des membres d'illumination, il reste [la nature essentielle] qui ne posséde pas les membres d'illumination; dans les possessions de l'adjuvant d'illumination (*bodhipakṣa*), il reste [la nature essentielle] possédant l'adjuvant d'illumination; dans les non-possessions de l'adjuvant d'illumination, il reste [la nature essentielle] qui ne possède pas l'adjuvant d'illumination, et dans la suite il en va aussi de même. Puisqu'on voit ainsi la

nature essentielle des nombreuses espèces (*nānākāra*) de pratique (*dharma*), la proposition précédente : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle (*asvabhāva*), donc elles sont non-substantielles (*śūnya*) », n'est pas valable (*na yujyate*).

V

Et ensuite,

> 9. Si la nature essentielle (*svabhāva*) des choses n'existe pas, de même la dénomination (*nāman*) : « non-nature essentielle » (*asvabhāva*) n'existera pas non plus, parce que la base (*ādhāra*) n'existant pas, la dénomination n'existe pas.

Si la nature essentielle de toutes les choses (*dharma* = *bhāva*) n'existe pas, la nature essentielle n'existe pas non plus. Dans ce cas-là, la dénomination : « La nature essentielle n'existe pas », n'existera pas également. Pourquoi? Parce que la base (*ādhāra*) n'existant pas, la dénomination n'existe aucunement. [Mais puisque l'idée : « Aucune dénomination n'a de valeur d'existence »] est [elle-même] impossible (*asaṁbhāvāt*), la nature essentielle (*svabhāva*) des choses existe. Puisque la nature essentielle existe, toutes les choses ne sont pas non-substantielles (*śūnya*). C'est pourquoi l'affirmation ; « Toutes les choses (*dharma*) sont dépourvues de nature essentielle; puisque la nature essentielle n'existe certainement pas, [les choses] sont non-substantielles (*śūnya*) », cette affirmation n'est pas raisonnable (*yukti*).

> 10. Si, alors, tu dis : « Quoique la nature essentielle (*svabhāva*) existe d'une certaine manière, elle n'existe pas dans les choses (*dharma*) », il serait néces-

saire que tu expliques à qui cette nature essentielle appartient, étant séparée des choses.

Ayant pensé qu'il est impossible que, la base n'existant pas, la dénomination existe, tu penseras peut-être : « La nature essentielle existe: cependant elle n'existe pas dans toutes les choses (*dharma*). Donc, puisqu'il n'y a pas de nature essentielle dans les choses, celles-ci étant admises comme non-substantielles (*śūnya*), il n'est pas vrai que la dénomination existe sans avoir de base, [parce que la nature essentielle qui n'existe pas dans les choses existe en dehors d'elles] ». Je dois te répliquer : « Si c'était ainsi, il conviendrait que tu expliques [ce qu'est] cette nature essentielle, objet qui serait en dehors (*anyatra*) des choses ». Mais, puisque cela n'a pas été expliqué, [ta] pensée (*kalpa*) : « La nature essentielle existe, bien que ne résidant pas dans des choses », est réfutée.

VI

Et ensuite,

> 11. Puisqu'on voit que c'est sur l'existence même (*sattā*) que porte la négation (*pratiṣedha*) [comme dans l'exemple] : « Le pot à eau (*kumbha*) n'existe pas », ta négation aussi doit être la négation de la nature essentielle [actuellement] existante (cf. n. 7).

L'objet (*artha*) existant ici, on le nie, mais celui-là qui n'existe pas, on ne [le nie jamais]. Par exemple, c'est comme quand on dit : « Le pot à eau n'existe pas ». Le pot existant, on le nie, mais celui qui n'existe pas, on ne le nie jamais. Dire que la nature essentielle (*svabhāva*) des choses n'existe pas, c'est la même chose. La nature essentielle existante, il arriverait qu'elle fût niée, mais pour celle qui n'existe pas, il n'en

sera jamais ainsi. Ainsi, ta proposition : « La nature essentielle de toutes les choses n'existe pas », n'est pas valable (*na yujyate*).

VII

Et ensuite, vu que la négation existe sûrement, la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses (*bhāva*) est capable d'être bien établie (*prasiddha*).

> 12. Si cette nature essentielle n'existe pas, qu'est-ce qui est nié par ta parole (*vākya*)? Si [la nature essentielle] n'existait pas, la négation (*pratiṣedha*) aurait été bien établie sans [ta] parole (cf. n. 31).

Si cette nature essentielle n'existe sûrement pas, qu'est-ce que tu veux nier (*pratiṣedhayasi*) avec cette parole (*vākya*) : « Toutes les choses n'existent pas »? Car, quant à la non-existence (*asat*), la négation est bien établie sans qu'il y ait de parole. C'est comme froideur dans le feu et chaleur dans l'eau.

VIII

Et ensuite,

> 13. De même [penseras-tu], que les ignorants (*bāla*) prennent (*gṛhṇanti*) faussement (*mithyā*) les mirages (*marīcikā*) pour l'eau (*udaka*), de même tu prends faussement les non-existences [comme existences], mais [cette erreur] doit être combattue (*pratiṣeddhavya*).

Tu penseras dans ton opinion (*buddhi*) : « De même que, quand les ignorants (*bāla*) prennent faussement (*mithyā*) les mirages (*marīcikā*) pour l'eau, l'homme (*puruṣa*) dont l'esprit

(*svabhāva*) est intelligent dit, pour bannir (*nivartayitum*) l'opinion [des ignorants], qu'il n'y a pas d'eau mais que c'est un mirage; de même, pour bannir (*nivartayitum*) [l'opinion] des personnes qui prennent faussement des « non-natures essentielles » (*niḥsvabhāva*) pour natures essentielles (*svabhāva*), on dit que toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle. Je dois objecter à cela :

> 14. S'il en était ainsi, n'est-il pas vrai qu'en ce cas, les six [catégories] suivantes seraient douées d'existence : préhension (*grāha*), objet prenable (*grāhya*), personne prenante (*grāhaka*), négation (*pratiṣedha*), objet à nier (*pratiṣedhya*), et celui qui nie (*pratiṣeddhṛ*) ?

S'il en était ainsi, en tous cas, la préhension des personnes (*sattva*) existe, ainsi que l'objet prenable, celui qui prend cet [objet prenable] également, la négation de cette fausse préhension (*mithyāgrāha*), l'objet à nier ou fausse préhension, et toi avec les autres personnes qui nient cette préhension, [tout cela, dans ton raisonnement] existerait donc. N'est-il pas vrai que ces [catégories] sont établies (*siddha*) en six [espèces] ? Si elles sont établies toutes les six [comme substantielles], puisqu'elles sont douées d'une indéniabilité (*apratiṣiddhatva*), l'affirmation : « Toutes les choses sont non-substantielles (*śūnya*) », n'est pas valable (*na yujyate*).

> 15. Si la préhension (*grāha*) n'existe pas, et si l'objet prenable (*grāhya*) et la personne prenante (*grāhaka*) aussi n'existent pas non plus, alors la négation (*pratiṣedha*), l'objet à nier (*pratiṣedhya*) et celui qui nie (*pratiṣeddhṛ*) aussi n'existeront pas non plus.

Ayant pensé qu'on ne peut admettre une telle erreur (*doṣa*), tu diras donc : « La préhension n'existe pas, l'objet prenable

n'existe pas non plus, ni la personne prenante». S'il en était ainsi, la négation de la préhension disant : «Toutes les choses sont non-substantielles», n'existera pas plus que le reste, l'objet niable non plus, et celui qui nie non plus.

> 16. S'il n'existe ni négation, ni objet niable, ni personne qui nie, toutes les choses et leur nature essentielle même (*svabhāvatva*) seront établies (*siddha*).

S'il n'existe ni négation, ni objet niable, ni personne qui nie, toutes les choses (*bhāva*) n'ayant jamais été niées, ces choses existeront sûrement, et la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses existera aussi.

IV

Et ensuite,

> 17. Chez toi, la raison logique (*hetu*) n'est pas établie (*siddha*) parce qu'il n'y a pas de nature essentielle (*svabhāva*). [Étant dépourvue de nature essentielle], quelle valeur pourrait avoir la raison logique? Puisqu'il n'y a pas de raison logique, il est impossible (*nopapadyate*) que le but (*artha*) [de ta proposition] soit fondé.

Pour le but (*artha*) [de ta proposition] : «Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle», la raison logique n'est pas, chez toi, établie. Pourquoi ? Parce que, toutes les choses étant dépourvues de nature essentielle, elles sont non-substantielles (*śūnya*). Donc, où la raison logique peut-elle avoir prise ? S'il n'y a pas de raison logique, comment, sans raison logique,

peut être établi le but (*artha*) [de ta proposition] : « Toutes les choses sont non-substantielles » ? Par conséquent, dans ce cas, l'affirmation : « Toutes les choses sont non-substantielles », n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 18. Si, malgré qu'il n'y ait pas chez toi une raison logique, la négation (*nivṛtti*) de la nature essentielle est établie (*siddha*), l'existence de la nature essentielle sera [de même] établie chez moi, sans qu'il y ait de raison logique.

Si, dans ce cas, tu penses : « Quoiqu'il n'y ait pas de raison logique, néanmoins, on peut établir que la nature essentielle (*svabhāva*) des choses n'existe pas », alors, de même que, chez toi, la négation (*nivṛtti*) de la nature essentielle est établie sans raison logique, de même, chez moi, l'existence de la nature essentielle des choses sera aussi établie sans raison logique. L'expression « chez moi aussi » (*me'pi*) veut dire « chez moi aussi » (*mamāpi*).

> 19. Si la raison logique (*hetu*) existe, il sera impossible (*nopapadyate*) de dire : « Les choses (*bhāva*) sont dépourvues de nature essentielle (*niḥsvabhāva*) ». Car, dans le monde, il n'y a aucune chose qui soit dépourvue de nature essentielle.

Si tu penses : « Quoiqu'il n'y ait pas de nature essentielle des choses, la raison logique existe sûrement », il sera logiquement impossible (*nopapadyate*) que toutes les choses soient dépourvues de nature essentielle. Pourquoi ? Parce que, dans le monde, il n'y a aucune chose qui soit dépourvue de nature essentielle.

X

20. Si la nature essentielle (*svabhāva*) n'existe pas ainsi, il sera impossible (*nopapadyate*) que la négation (*pratiṣedha*) soit avant (*pūrva*) et que l'objet à nier (*pratiṣedhya*) soit après (*apara*). Il n'est pas possible que la négation soit après et que les deux soient en même temps (*yaugapad*) (cf. n. 34).

Il est impossible que la négation soit avant, après ou en même temps que l'objet à nier. [Autrement], dans le cas où l'on dit : «Il n'y a pas de nature essentielle», 1° Il est logiquement inadmissible (*nopapadyate*) que la négation soit avant et que l'objet à nier soit après. Car, quand l'objet à nier n'existait pas encore [substantiellement], comment la négation pouvait-elle être là? 2° Il est logiquement inadmissible que la négation soit après et que l'objet à nier soit avant. Car, quand l'objet à nier était déjà bien établi, comment la négation pouvait-elle [de nouveau] nier cet objet à nier? 3° Si l'on dit : «La négation et l'objet à nier sont simultanés», en ce cas, la négation ne sera pas la cause (*hetu*) de l'objet à nier, et l'objet à nier ne sera pas non plus [la cause] de la négation. Par exemple, c'est comme les deux cornes (*śaśisṛṅga*, le type de la conception complètement imaginaire) droite et gauche du lapin qui sont produites en même temps; la corne droite n'est pas la cause de la gauche, et la gauche n'est pas davantage la cause de la droite. Donc, dans ce cas, l'affirmation : «Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle», n'est pas valable (*na yujyate*).

[*Deuxième section.*]

[Réfutation de Nāgārjuna contre l'objection lancée par ceux qui affirment la nature essentielle des choses.]

Maintenant je te réponds.

I

[*Réfutation de la première objection*].

En tout cas, je dois répondre à ton objection :

[1.] « Si la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses (*bhāva*) n'existe nulle part, ta parole (*vākya*) [elle-même] sera dépourvue de nature essentielle. Alors [au moyen de cette parole qui est dépourvue de nature essentielle] tu ne pourras pas écarter (*nivartayitum*) la nature essentielle. »

21. Ma parole n'existe ni dans la cause (*hetu*), ni dans la cause conditionnelle (*pratyaya*), ni dans l'agrégat (*samagra*) [de cause et de cause conditionnelle], ni dans ce qui est séparé (*vyatirikta*) [de cause et de cause conditionnelle]. Alors donc, il est prouvé (*siddha*) que les choses (*bhāva*) sont non-substantielles (*śūnya*), parce que [les choses] sont dépourvues de nature essentielle (*svabhāva*) (cf. n. 8).

Tu penseras ainsi : « Ma parole n'existe ni dans la cause, soit associée (*saṁprayukta*) avec les « grands éléments » (*mahābhūta*), soit non associée [avec les grands éléments], ni dans la cause conditionnelle : poitrine, gorge, lèvre, langue, dent, nez,

crâne, etc., et effort (*yatna*), ni dans l'agrégat (*samagra*) de cause et de cause conditionnelle, ni dans ce qui serait séparé (*rahita*) à part (*vyatirikta*) de l'agrégat de cause et de cause conditionnelle. Donc la parole est dépourvue de nature essentielle (*svabhāva*). Puisqu'elle est dépourvue de nature essentielle, elle est non-substantielle ». Alors, ma parole, il est prouvé qu'elle est non-substantielle, parce qu'elle est dépourvue de nature essentielle. De même que, puisque ma parole est dépourvue de nature essentielle, elle est non-substantielle, de même, puisque toutes les choses sont aussi dépourvues de nature essentielle, elles sont non-substantielles. Par conséquent, dans ce cas, ton objection : « Puisque ta parole est non-substantielle, il est logiquement impossible (*nopapadyate*) que toutes les choses soient de non-substantialité (*śūnyatā*) », n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 22. Les choses qui naissent (*utpadyante*) en dépendant de (*pratītya*) [la cause conditionnelle] sont dites « non-substantialité » (*śūnyatā*) (cf. n. 9). Car, pour celles qui naissent en dépendant de [la cause conditionnelle], on dit qu'il y a « absence de nature essentielle (*asvabhāvatva*) ».

Mais toi, n'ayant pas bien compris (*avasāya*) la signification (*artha*) de la non-substantialité (*śūnyatā*) des choses, tu as formulé la critique (*upālambha*) [suivante] : « Puisque ta parole est dépourvue de nature essentielle, il est logiquement impossible (*nopapadyate*) que ta parole nie (*pratiṣedhayate*) la nature essentielle des choses ». Mais, à ces propos, [je réponds] : les choses qui naissent en dépendant de [la cause conditionnelle], relèvent de la non-substantialité (*śūnyatā*). Pourquoi ? Parce qu'elles sont caractérisées par l'absence de nature essentielle (*asvabhāvatva*). Ainsi, les choses qui naissent en dépendant d'une [cause conditionnelle], ne sont pas de celles qui possèdent la

nature essentielle (*sasvabhāva*). Car elles n'ont pas [une valeur de] nature essentielle. Pourquoi? Elles sont caractérisées par ce qui possède la relation à (*sāpekṣā*) une cause et à une cause conditionnelle. Si les choses existent en nature essentielle (*svabhāvena*), elles existeront sans qu'il y ait de cause et de cause conditionnelle. Or, puisqu'il n'en est pas ainsi, les choses, logiquement, sont dépourvues de nature essentielle : donc, elles sont non-substantielles (*śūnya*). De même, ma parole est aussi du [domaine de] la production en relativité (*pratītyasamutpāda*). Donc, elle est dépourvue de nature essentielle (*asvabhāva*). Puisqu'elle est caractérisée par l'absence de nature essentielle (*asvabhāvatva*), elle est logiquement susceptible (*upapadyate*) d'être non-substantielle (*śūnya*). Prenons un exemple : le vase, le costume, etc., bien que, en raison de la production en relativité, ils soient non-subtantiels (*śūnya*) en nature essentielle (*svabhāvena*), peuvent, néanmoins, le vase porter ou contenir du miel, de l'eau et du lait, et le costume [nous] protéger contre le froid, le vent et le soleil. De même, ma parole aussi, bien que, en raison de la production en relativité, elle soit dépourvue de nature essentielle, peut, néanmoins, prouver (*prasādhayitum*) que les choses sont dépourvues de nature essentielle. Donc, ton objection : « Puisque ta parole elle-même est dépourvue de nature essentielle, il est impossible (*nopapadyate*) qu'elle nie (*pratiṣedhayate*) la nature essentielle de toutes les choses », n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 23. De même que l'homme magique (*nirmitapuruṣa*) nie (*pratiṣedhayate*) [l'autre] homme magique ou que l'homme fantomatique (*māyāpuruṣa*) nie l'autre homme créé par un fantôme, de même de cette négation (cf. n. 10).

Par exemple, l'homme magique fait apparaître (*āgamayati*)

un autre homme magique et le détruit ensuite à sa convenance (*arthā*), ou l'homme fantomatique créé par le magicien (*māyākāra*) en fait apparaître un autre et le détruit ensuite à sa convenance. De même, dans ce cas, le [second] homme magique qui, jouant le rôle passif, [est créé et] détruit [par le premier] est non-substantiel (*śūnya*), et, en même temps, le premier homme magique qui, jouant le rôle actif, [crée et] détruit [le second] est également non-substantiel. Il en est de même pour les hommes fantomatiques passif et actif. De la même manière, il est logiquement possible (*upapadyate*) que je nie, au moyen de ma parole (*vākya*) non-substantielle, la nature essentielle (*svabhāva*) de toutes les choses, toutes les choses étant aussi non-substantielles. Donc, ton objection : «Puisque ta parole est de non-substantialité, il est logiquement impossible (*nopapadyate*) qu'elle nie (*pratiṣedhayate*) la nature essentielle de toutes les choses», n'est pas valable (*na yujyate*).

Maintenant, ce que tu as critiqué en l'appelant : «la dispute en six ailes (*ṣaṭpakṣī kathā*)» (cf. n. 2), peut aussi être écarté par la même [méthode]. Puisqu'il en est ainsi, même si ma parole n'est pas comprise (*saṁghāta*) dans «toutes [les choses]», il n'est pas vrai qu'elle ne soit pas non-substantielle; et toutes les choses aussi, de leur côté, il n'est pas vrai qu'elles ne soient pas non-substantielles.

Et puis, je dois répondre à ton objection précédente :

> [2.] «Or donc, si la parole est douée de nature essentielle, ton affirmation précédente : «[La nature essen-«tielle de toutes les choses est d'être non-substantielle]» sera détruite et tombera justement à [l'erreur] de «non-équivalent» (*vaiṣamya*). S'il n'en est pourtant pas ainsi, énonces-en la raison particulière (*viśiṣṭahetu*)».

24. Ma parole elle-même est dépourvue de nature

essentielle (*svabhāva*). Donc, mon affirmation (*pratijñā*) n'est pas du tout détruite. Et puisque [l'erreur] de «non-équivalent» ne s'y trouve pas non plus, ce n'est pas la peine d'exprimer la raison particulière [de mon opinion].

En tout cas, puisque ma parole [elle-même] est de production en relativité (*pratītyasamutpāda*) il est logiquement impossible (*nopapadyate*) qu'elle soit douée de nature essentielle (*svabhāva*). C'est ainsi qu'on a précédemment expliqué : «Puisqu'il est impossible qu'[une chose qui est produite en dépendance de la cause conditionnelle] soit douée de nature essentielle, cette chose est non-substantielle (*śūnya*)». Puisque ma parole est non-substantielle et que les autres choses sont aussi non-substantielles, il n'y a pas [dans mon affirmation une erreur de] «non équivalent» (*vaiṣamya*). Si je disais : «La parole n'étant pas non-substantielle, les autres choses sont toutes non-substantielles», [mon affirmation] tomberait, à cause de cela, dans [l'erreur] de «non-équivalent». Mais, puisqu'il n'en est pas ainsi, il n'y a pas, [dans mon affirmation l'erreur de] non-équivalent». Puisque cette [erreur de] non-équivalent : «La parole n'étant pas non-substantielle, les autres choses sont cependant toutes non-substantielles», ne se présente pas, ce n'est pas la peine d'annoncer la raison particulière (*viśiṣṭahetu*) pour laquelle je peux affirmer : «La parole n'étant pas non-substantielle, toutes les choses sont cependant non-substantielles». Donc, dans ce cas-là, puisque ton objection est détruite et que [l'erreur] de non-équivalent se trouve aussi [chez toi], ta demande : «Énonce la raison particulière [de ton opinion]» n'est pas recevable.

II

[*Réfutation de la deuxième objection.*]

Et ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [3.] «Si tu penses : «C'est comme quand on dit : «N'élève pas la voix», cet exemple n'est pas valable. Car, puisque ta voix existe ici [actuellement], tu empêches, au moyen de cette voix, celle [qui va s'élever]. »
>
> 25. L'exemple (*dṛṣṭānta*) que tu as proposé : «N'élève pas la voix (*śabda*)», n'est pas [admissible]. Dans cet exemple on veut empêcher la voix au moyen de l'[autre] voix. Mais, il n'en est pas de même dans mon affirmation.

Tel [en effet] n'est pas mon exemple. Ce n'est pas qu'on exclue (*pratiṣedhayate*) la non-substantialité (*śūnyatā*) au moyen de la voix non-substantielle (*śūnya*), comme quand quelqu'un a dit : «N'élève pas la voix», on élève la voix même et on empêche l'[autre] voix [qui va s'élever, au moyen de cette voix]. Pourquoi ? Parce que le fait d'empêcher la voix au moyen de [l'autre] voix, n'est pas de même ordre. Mais, ici, on explique : toutes les choses (*bhāva*) sont dépourvues de nature essentielle (*svabhāva*); puisqu'elles sont dépourvues de nature essentielle elles sont non-substantielles (*śūnya*). Pourquoi ?

> 26. Si l'on repousse (*nivartayate*) ce qui est dépourvu de nature essentielle au moyen de ce qui est dépourvu de nature essentielle, ce qui est dépourvu de nature essentielle ayant été repoussé, la nature

essentielle même (*svabhāvatva*) se trouvera établie (*prasiddha*) [cf. n. 11].

De même qu'on empèche la voix au moyen d'une [autre voix] comme quand on a dit : « N'élève pas la voix », de même, si l'on admettait [la proposition] : « On rejette (*nivartayate*) les choses qui sont dépourvues de nature essentielle au moyen de la parole même qui est dépourvue de nature essentielle », il te serait possible de [m'opposer] l'exemple (*dṛṣṭānta*) [précédent]. Mais ici, on écarte (*pratiṣedhayate*) la nature essentielle des choses au moyen de la parole même qui est dépourvue de nature essentielle. Si [, en dehors de cette inférence,] on écarte (*pratiṣedhayate*) la notion : « Les choses sont dépourvues de la nature essentielle », en employant [pour cela] la parole qui est elle-même dépourvue de cette nature essentielle (*svabhāva*), ce qui est dépourvu de nature essentielle ayant été préalablement écarté (*pratiṣiddha*), les choses conserveront leur nature essentielle; puisqu'elles possèdent la nature essentielle (*sasvabhāvatas*), elles seront [assimilées à] l'être qui n'est pas non-substantiel (*aśūnya*). Quant à nous, nous affirmons [évidemment] la non-substantialité (*śūnyatā*) des choses, mais non pas ce qui n'est pas non-substantialité. Donc, cet exemple (*dṛṣṭānta*) n'est pas précisément [admissible].

27. Ou bien, c'est ainsi que, quand quelqu'un produit un attachement contre nature (*viparītagrāha*) à une femme magique, comme à une femme [vraie], l'intervention créatrice (*nirmiti*) [du Bouddha] chasse [cet attachement].

Ou bien : quand quelque homme (*puruṣa*) s'attache (*gṛhṇāti*) faussement à une femme magique, non-substantielle (*śūnya*) en nature propre (*svabhāva*), comme si elle était en réalité

(*paramārthatas*) une [vraie] femme, et que cet homme éprouve du désir (*rāga*) à cause de cet attachement contre nature (*viparītagrāha*), le Tathāgata ou l'auditeur (*śrāvaka*) du Tathagāta, créant [un fantôme] miraculeux, chassent (*nivartayante*) [par ce moyen] l'attachement contre nature de cet homme. De la même manière, ma parole, quoique non-substantielle comme une intervention créatrice (*nirmiti*), dissipe (*nivartayate*) l'attachement (*grāha*) qui consiste à voir la nature essentielle (*svabhāva*) dans ce qui est dépourvu de la nature essentielle de toutes les choses et qui est pareil à une femme magique. C'est pourquoi, dans ce cas, quand la non-substantialité (*śūnyatā*) est solidement établie (*prasādhyate*), l'exemple (*dṛṣṭānta*) [précédent] est [sûrement] valable, sinon (*itaram*) non.

> 28. Ou bien encore, la proposition à démontrer (*sādhya*) et la preuve (*hetu*) sont de même [valeur] (*samāna*). Parce que la voix (*śabda*) n'existe pas [substantiellement].
>
> Et ensuite, sans avoir admis (*abhyupagama*) la désignation (*vyavahāra*) [des choses], nous n'exprimerons pas [notre thèse].

La proposition à démontrer et la preuve : « C'est comme quand on dit : « N'élève pas la voix », sont précisément de même [valeur]. Pourquoi ? Parce que, comme il n'y a aucune différence (*viśeṣa*) dans la valeur [de l'affirmation] : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle », cette voix est [aussi de l'ordre] de la production en relativité (*pratītyasamutpāda*). Puisqu'elle est [de l'ordre] de la production en relativité, il n'est pas vrai qu'elle soit douée de nature essentielle (*svābhāvya*). C'est pourquoi, puisqu'elle est dépourvue de nature essentielle, l'objection :

« Puisque ta voix existe ici [actuellement], tu em-

pêches, au moyen de cette voix, celle [qui va s'élever] »,

[cette objection] est réfutée (*nivartyate*).

Et ensuite, n'ayant pas encore admis la vérité de désignation [= vérité verbale] (*vyavahārasatya*) et ne s'appuyant pas sur [cette vérité], nous ne pouvons pas exprimer [la proposition] : « Toutes les choses sont non-substantielles ». Car, n'ayant pas admis la vérité de désignation, on ne peut pas expliquer le caractère [transcendental des choses] (*dharma*). C'est ainsi qu'on a dit :

> « Ne s'étant pas appuyé sur la désignation (*vyavahāra*), on ne peut pas exprimer la vérité transcendentale (*paramārtha*). N'ayant pas acquis la vérité transcendentale, on ne peut pas obtenir le nirvāṇa (cf. n. 12). »

En conséquence, puisque [la proposition à démontrer et la preuve] sont toutes deux valables pour la proposition : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle », toutes les choses sont non-substantielles comme ma parole.

Et ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [4.] Si tu admets : « C'est ainsi dans la négation (*pratiṣedha*) de négation », ce ne sera pas non plus correct. Car, en ce cas, aussi, il y aurait des fautes dans le caractère (*lakṣaṇa*) de ta proposition (*pratijñā*), mais non dans la nôtre.

> **29.** Si [je] formule quelque proposition (*pratijñā*), il pourra y avoir, de ce fait, quelque faute (*doṣa*) dans mon [raisonnement]. Mais comme [je] m'abstiens de formuler une proposition, il ne saurait y avoir chez moi absolument aucune faute (cf. n. 13).

S'il s'était trouvé [dans mon raisonnement] quelque propo-

sition, il pourrait y avoir eu chez moi, en raison de cela, comme tu me l'as objecté, une faute [de logique] (*doṣa*) qui proviendrait de ce qu'on a admis le caractère de la proposition tout à l'heure formulée (*pūrvagata*). Mais, dans mon discours, il n'y a eu aucune proposition.

Ainsi, quand je dis : «Toutes les choses sont non-substantielles, absolument (*atyantam*) tranquilles (*upaśānta*) et dépourvues (*vivikta*) de nature essentielle (*svabhāva*)», où y a-t-il là une proposition? Où y a-t-il des fautes qui proviendraient du caractère (*lakṣaṇa*) de la proposition? [Donc], dans ce cas, l'objection : «Chez toi même, il y a des fautes [de raisonnement] que tu as commises par le caractère de [ta] proposition», [cette objection] est impossible (*nopapadyate*).

III. *Réfutation de la troisième objection.*

Et ensuite je dois répondre à l'objection :

> [5.] «En tout cas, si [tu penses] : «Ayant perçu «(*upalabhya*) les choses (*bhāva*) au moyen de la perception (*pratyakṣa*), on peut les nier (*nivartayitum*) [en «tant qu'objectives]», cette perception par laquelle on «perçoit les choses n'existera pas [elle-même].
>
> [6.] «En ce qui concerne l'inférence (*anumāna*), la formule sacrée (*āgama*) et la comparaison (*upamāna*); l'objet à prouver (*sādhya*) par l'inférence et la formule sacrée et l'objet à prouver par la comparaison, je l'ai déjà réfuté à propos de la perception».

30. Si l'on prend (*upalabhet*) quelque chose au moyen de (*arthena*) la perception (*pratyakṣa*), etc., [une telle chose] sera établie (*sādhya*), ou sera écartée

(*nivartya*). Mais puisque cette [chose] n'existe pas, il est impossible d'élever de critique (*upālambha*) contre moi (cf. n. 14).

Si je prends (*upalabheyam*) [un objet] au moyen de la perception (*pratyakṣa*), de l'inférence (*anumāna*), de la formule sacrée (*śabda*) et de la comparaison (*upamāna*), ou bien, au moyen de n'importe quoi parmi les quatre sources de connaissance (*pramāṇa*), je prouverai (*sādhayeyam*) cet objet (*artha*), ou bien je l'écarterai (*pratiṣedhayeyam*). Mais, puisque je n'accepte l'objet (*artha*) en aucune manière, je ne le prouverai pas non plus, ni ne l'écarterai. Puisqu'il en était ainsi, dans ce cas-là, ta critique (*upālambha*) : « Si l'on saisissait les choses au moyen de n'importe quelle source de connaissance (*pramāṇa*), perception (*pratyakṣa*) et autres, on pourrait les écarter (*nivartayitum*); cependant les sources de connaissance (*pramāṇa*) n'existent pas, parce que l'objet percevable (*avabodhyārtha*) par la source de [connaissance] n'existe pas non plus », cette critique n'est pas capable de porter contre moi.

Et ensuite,

> 31. Si les objets [connaissables] (*prameya*) sont bien prouvés (*prasādhya*) par les sources de connaissance (*pramāṇa*), alors, explique-moi comment tes sources de connaissance sont [à leur tour] établies.

Si tu penses que les objets connaissables (*prameyārtha*) pour toi sont prouvés (*prasidhyante*) par les sources de connaissance (*pramāṇa*) comme les mesureurs [mesurent] les [objets] mesurables, alors les quatre sources de connaissance : perception, inférence, formule sacrée et comparaison, par quoi sont-elles établies? En tout cas, tu penseras peut-être ; « Quand les sources de connaissance sont établies (*siddha*) comme existantes au moyen des autres sources de connaissance (*pramāṇa*), les

IMPRIMERIE NATIONALE.

objets (*artha*) sont aussi capables d'être bien établis par les sources de connaissance ». Mais ta proposition (*pratijñā*) [qui veut établir les quatre sources de connaissance comme substantielles] est réfutée. Donc, dans ce cas,

> 32 *a-b*. Si tu penses : « Les sources de connaissance sont établies au moyen d'autres sources de connaissance » [ta proposition] tombera à la « démonstra-« tion à l'infini » (*anavasthā*).

Tu penseras peut-être : « L'objet connaissable (*prameya*) est établi au moyen des sources de connaissance, et les sources de connaissance (*pramāṇa*) sont aussi établies au moyen d'autres sources de connaissance ». S'il en était ainsi, [ta proposition] tomberait dans la « démonstration à l'infini » (*anavasthā*). Mais, diras-tu, dans ce cas, si l'on tombe dans la « démonstration à l'infini », quelle faute (*doṣa*) y aura-t-il? Je dois te répondre en ces mots :

> 32 *c-d*. S'il en était ainsi, le commencement (*ādi*) ne serait pas établi (*siddha*), le milieu (*madhyama*) non plus, la fin (*anta*) non plus (cf. n. 15).

Dans le cas de « démonstration à l'infini », le commencement (*ādi*) ne serait pas établi. Pourquoi? Quand les sources de connaissance (*pramāṇa*) sont établies au moyen d'autres sources de connaissance, ces dernières [devront] avoir été [préalablement] établies, au moyen encore d'autres [sources de connaissance] et celles-ci de même, au moyen d'autres encore. Donc, dans ce cas-là, il n'est pas possible d'atteindre le commencement (*ādi*). Puisqu'il n'y a pas de commencement, où y aurait-il le milieu? Où y aurait-il la fin? Par conséquent, ta proposition : « Les sources de connaissance sont établies au moyen d'autres sources de connaissance », n'est pas valable (*na yujyate*).

33. Si les [sources de connaissance] sont établies, même sans qu'il y ait [d'autres] sources de connaissance, ta proposition sera réfutée. Et tu tombes dans [l'erreur] du « non-équivalent » (*vaiṣamya*). Si tu insistes, expose ta raison particulière (*viśiṣṭahetu*).

Tu penseras peut-être : « Les sources de connaissance étant établies même sans qu'il y ait d'[autres] sources de connaissance, les objets connaissables sont établis au moyen des sources de connaisance ». S'il en était ainsi, ta proposition : « Les objets sont établis au moyen des sources de connaissance », serait inacceptable, et de plus elle tomberait dans [l'erreur de] non-équivalent (*vaiṣamya*) : quelques objets sont établis au moyen des sources de connaissance, tandis que les autres ne le sont pas. S'il en était ainsi, il aurait fallu nécessairement exprimer la raison particulière (*viśiṣṭahetu*) par laquelle quelques objets (*artha*) sont établis au moyen des sources de connaissance, tandis que les autres ne le sont pas. Pourtant cela n'a pas été exprimé. Donc, [ta] pensée (*vikalpa*) n'est pas valable (cf. n. 16).

L'adversaire objecte : « Il a été dit :

34. « De même que le feu éclaire (*saṁprakāśayati*) la nature propre des autres choses (*parātmatva*) et aussi sa nature propre (*svātmatva*), de même les sources de connaissance aussi prouvent (*sādhayanti*) la nature propre d'elles-mêmes (*svātmatva*) et du reste » (cf. n. 17).

Ainsi les sources de connaissance prouvent (*sādhayante*) la nature propre d'elles-mêmes (*svātmatva*) et aussi celle des autres choses (*parātmatva*). De même que le feu éclaire la nature propre de lui-même et aussi celle du reste des choses, de même les sources de connaissance aussi prouvent la nature propre d'elles et celle du reste des choses.

Je réponds :

> 35. Cette objection est contradictoire (*viruddha*). De même que le vase [ne s'aperçoit pas] dans le cachot obscur, [de même] le feu ne s'apercevant pas et ne se voyant pas, n'éclaire pas sa nature propre (*svātmatva*).

L'objection : «Les sources de connaissance suivant l'exemple du feu prouvent deux natures propres : nature propre d'elles-mêmes et du reste des choses», [cette objection] est contradictoire. [Car,] le feu n'éclaire pas sa nature propre (*svātma*). Exprimons un exemple : «Avant que le feu ne s'allume, le vase ne s'apercevait pas dans le cachot obscur, mais, après avoir été éclairé par le feu, le vase s'aperçoit, [mais] si le feu préexistant déjà dans le cachot obscur avant que celui-ci ne fût éclairé, est allumé au moyen [d'un autre feu], il s'ensuivrait [d'après toi] qu'il éclaire de même sa nature propre. Or, puisqu'il n'en est pas ainsi, ta pensée (*vikalpa*) n'est pas non plus valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 36. Si, selon ta parole (*vākya*), le feu éclaire sa nature propre (*svātmatva*) comme tu le proposes, alors, de même qu'il brûle la nature propre des autres choses, il brûlera de même la sienne.

Si, selon ton objection, le feu éclaire sa nature propre comme il éclaire celle des autres choses, alors, de même qu'il brûle la nature propre des autres choses, de même il brûlera aussi sa nature propre. Pourtant, puisqu'il n'en était pas ainsi, dans ce cas, ton objection : «Le feu éclaire sa nature propre comme il [éclaire] la nature propre des autres choses», n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 37. Si, selon ton objection, le feu éclaire soi-même et le reste des choses, l'obscurité (*tamas*) aussi assombrira (*chādayiṣyati*) la nature propre d'elle-même et celle des autres choses (*svaparātmanau*) [cf. n. 18].

Si, selon ton objection doctrinale, le feu éclaire deux natures propres : la sienne et celle des autres choses, dans ce cas, l'obscurité qui existait comme antithèse (*pratipakṣa*) [du feu] assombrira aussi deux natures propres : la sienne et celle des autres choses. Pourtant, puisqu'il n'en était pas ainsi, ton objection : « Le feu éclaire deux natures propres : la sienne et celle des autres choses », n'est donc pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

> 38. Le [fait] d'éclairer est de chasser l'obscurité (*tamas*). Or, dans le feu et le lieu où le feu se trouve, l'obscurité n'existant pas à part, comment [le feu] peut-il éclairer [l'obscurité] ? (cf. n. 19).

En ce cas, l'obscurité n'existe pas dans le feu, et non plus dans le lieu où le feu se trouve. Or, le fait d'« éclairer » est de chasser l'obscurité. Par conséquent, si l'obscurité n'existe ni dans le feu, ni dans le lieu où le feu se trouve, peut-on dire que le feu éclaire deux natures propres, la sienne et celle des autres choses ? Et cela après avoir chassé quel élément ? Quelle obscurité le feu chasse-t-il [donc] ?

L'adversaire objecte (cf. n. 20) : « Alors, puisque l'obscurité n'existe pas dans le feu et non plus dans le lieu où se trouve le feu, n'est-il pas vrai que le feu éclaire deux natures propres, la sienne et celle des autres choses ? [Autrement dit], au moment précis où le feu se produit, ce feu est en train de chasser l'obscurité. Mais, l'obscurité n'existe pas dans le feu, et non plus dans le lieu où le feu se trouve. Donc, au moment précis où le feu se produit, il éclaire à la fois sa nature propre et celle des autres choses. »

L'auteur répond à cette [objection] :

> 39. On dit : «Il est absolument (*samyak*) impossible que [le feu], au moment où il se produit, éclaire [sa nature propre et celle des autres choses]». Car le feu, au moment où il se produit, ne se rencontre (*prāpnoti*) nullement avec l'obscurité.

L'objection : «Le feu, au moment où il se produit, éclaire sa nature propre et celle des autres choses» n'est pas valable (*na yujyate*). Pourquoi? [Parce que]

> Le feu, au moment où il se produit, ne se rencontre nullement avec l'obscurité.

L'objection : «Le feu, au moment où il se produit, éclaire sa nature propre et celle des autres choses», n'est pas logiquement possible (*nopapadyate*). Pourquoi? Parce que le feu, au moment où il se produit, ne se rencontre nullement avec l'obscurité. Puisqu'il ne se rencontre pas avec elle, il ne la chasse pas. Puisque l'obscurité n'est pas chassée, il n'est pas vrai non plus que [le feu] fasse la lumière.

Et ensuite,

> 40. Ou bien encore, si le feu chasse l'obscurité sans se rencontrer avec elle, [le feu] ici présent, chassera l'obscurité de tous les mondes (cf. n. 21).

Si tu penses : «Le feu chasse l'obscurité même sans se rencontrer avec elle», alors, puisque cela revient au même que le feu ne se rencontre pas avec [l'obscurité], le feu ici présent chassera l'obscurité qui se trouve dans toutes les régions du monde (cf. n. 22). Cependant, puisqu'il n'en est pas ainsi, l'objection : «Le feu chasse l'obscurité sans se rencontrer avec elle», n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

41. Si la source de connaissance (*pramāṇa*) est prouvée par elle-même, ta source de connaissance sera prouvée sans qu'elle ait de rapport (*anapekṣya*) avec les objets connaissables (*prameya*). Car, ce qui se prouve par soi-même n'a pas de rapport avec autrui (cf. n. 23).

Si tu penses : «La source de connaissance (*pramāṇa*) se prouve par elle-même comme le feu», les sources de connaissance seront bien prouvées (*prasādhyante*) même sans qu'elles aient de rapport (*anapekṣya*) avec les objets connaissables (*prameya*). Pourquoi? Parce que ce qui se prouve par soi-même n'a pas de rapport avec autrui. S'il a un rapport avec [autrui], il ne sera pas ce qui se prouve par soi-même.

L'adversaire réplique : «Quelle faute (*doṣa*) y aurait-il à dire que les sources de connaissance (*pramāṇa*) n'ont pas de rapport (*apekṣā*) avec les objets connaissables (*prameya*)?»

L'auteur répond à cette objection :

42. Si ta source de connaissance (*pramāṇa*) s'établit sans avoir de rapport (*anapekṣā*) avec les objets connaissables (*prameya*), alors de telles sources de connaissance ne seront [applicables] à aucun [objet].

Si les sources de connaissances (*pramāṇa*) sont établies [par elles-mêmes] sans qu'elles aient de rapport avec les objets connaissables (*prameya*), alors tes sources de connaissance auront vraisemblablement un défaut (*doṣa*), celui de ne [s'appliquer] à aucun [objet]. Si les sources de connaissance sont [applicables] à quelque objet (*artha*), elles ne deviendront certainement pas les sources de connaissance sans avoir rapport aux objets connaissables.

43. [L'adversaire demande] : «Si l'on affirme : «Les [sources de connaissance] sont établies en rapport

« avec [l'objet connaissable] » quelle faute y aura-t-il? » [L'auteur répond] : Ce qui n'est pas encore établi ne peut pas avoir de rapport avec autrui. [Or, tu prétends : « Les sources de connaissance (*pramāṇa*) ont rapport aux objets connaissables (*prameya*) ». Donc, chez toi, les sources de connaissance ayant été déjà établies vont être de nouveau établies en rapport avec les objets connaissables,] donc [ton raisonnement] tombera dans la [faute] : « On établit de nouveau ce qui a été déjà établi » (cf. n. 24).

Veux-tu affirmer : « Les sources de connaissance sont établies en rapport avec les objets connaissables » ? Or, l'objet (*artha*) qui n'est pas encore établi n'a pas de rapport (*anapekṣā*) avec [autrui]. [C'est ainsi que, l'existence de] Devadatta n'ayant pas encore été établie (*siddha*), [Devadatta] n'a de rapport avec aucun objet. Pourtant, ta source de connaissance (*pramāṇa*) est établie (*siddha*) substantiellement (*vastutas*). Donc, tu vas établir (*sādhayasi*) de nouveau ce qui a été déjà établi (*siddha*) une fois. Mais il n'est aucunement admissible (*iṣṭa*) qu'on aille établir de nouveau ce qui est déjà établi. Car il n'est pas convenable (*nopapadyate*) qu'on aille faire de nouveau ce qui est déjà fait (*kṛtaṁ karoti*).

Et ensuite,

44. Si la source de connaissance (*pramāṇa*) est toujours établie (*siddha*) en rapport (*apekṣya*) avec [l'objet] connaissable (*prameya*), [l'objet] connaissable [auquel pourra avoir trait la source de connaissance] devra d'abord avoir été établi [par lui-même] avant d'avoir rapport avec la source de connaissance.

Si tu penses : « C'est en rapport avec les [objets] connaissables que les sources de connaissance [sont établies] », les

[objets] connaissables ne seront pas établis en rapport avec les sources de connaissance. Pourquoi? Parce qu'il est bien connu (*prasiddha*) que l'effet (*sādhya*, chose prouvée) ne produit (*sādhyati*) pas la cause (*sādhana*, preuve), tandis que les [objets] connaissables sont la cause des sources de connaissance.

Et ensuite.

> 45. Si l'(objet) connaissable (*prameya*) est établi (*siddha*) sans rapport (*anapekṣya*) avec les sources de connaissance (*pramāṇa*), cet [objet connaissable] sur lequel les [connaissances doivent se porter], ayant été déjà établi [par lui-même] quel besoin y a-t-il à l'établissement de la source de connaissance?

Si tu penses : « Les [objets] connaissables sont établis sans rapport avec les sources de connaissance », quelle nécessité y aura-t-il, pour toi, de supposer (*parikalpanayā*) que la source de connaissance s'établisse? Pourquoi? Parce que [selon ton opinion,] l'objet connaissable pour lequel tes sources de connaissance sont supposées (*parikalpita*) est déjà établi sans que les sources de connaissance existent. Dans ce cas, quelle nécessité y a-t-il [de supposer] tes sources de connaissance?

> 46. Si les sources de connaissances sont établies, pour toi, en rapport avec les [objets] connaissables, alors, chez toi, la source de connaissance et l'[objet] connaissable disparaîtront (*nivartiṣyanti*) certainement (*niścayam*).

Ayant pensé qu'il n'est pas valable que la faute [de logique] (*doṣa*) se fasse comme précédemment, tu supposeras : « Les sources de connaissance ont un rapport avec les objets connaissables ». S'il en était ainsi, chez toi, les sources de connaissances et les [objets] connaissables [ayant perdu leur

valeur] disparaîtraient. [Car, dans ce cas] les sources de connaissance (*pramāṇa*) elles-mêmes deviendront pour toi [l'objet] connaissable (*prameya*), parce qu'elles seront établies (*prasādhya*) au moyen des [objets] connaissables. [Les objets] connaissables deviendront aussi les sources de connaissance, parce qu'ils établissent ces sources de connaissance.

> 47. Si, pour toi, la source de connaissance ayant été établie (*siddha*), [l'objet] connaissable est établi [grâce à elle], et si [l'objet] connaissable ayant été établi, la source de connaissance est établie [grâce à lui], la preuve de l'un et de l'autre s'écroule [mot à mot : tous deux ne seront pas non plus établis].

Tu penseras peut-être : «La source de connaissance ayant été établie, [l'objet] connaissable est établi, parce qu'il a rapport à la source de connaissance. L'[objet connaissable ayant été établi, la source de connaissance est aussi établie, parce qu'elle a rapport à [l'objet] connaissable». S'il en est ainsi chez toi, tous les deux ne seront pas non plus établis. Pourquoi?

> 48. Si [l'objet] connaissable est établi au moyen de la source de connaissance, et si les [sources de connaissance] sont aussi établies au moyen des [objets] connaissables, comment les uns et les autres pourront-ils être établis?

Si [les objets] connaissables sont établis au moyen des sources de connaissance, et si les sources de connaissance sont aussi établies au moyen des [objets] connaissables, alors, puisque la cause (*hetu*) des [objets] connaissables qui n'ont pas encore été établis n'est pas encore bien établie [elle-même], comment [les objets] connaissables non encore établis pourront-ils être établis?

49. Si la source de connaissance (*pramāṇa*) est établie au moyen de l'objet connaissable (*prameya*), et si les [objets connaissables] sont établis au moyen des sources de connaissance établies, comment tous deux pourront-ils être établis?

Si, en outre, les sources de connaissance sont établies au moyen des [objets] connaissables, et si [les objets] connaissables sont aussi établis au moyen des sources de connaissance, alors, puisque la cause (*hetu*) des sources de connaissance qui n'ont pas encore été établies n'est pas encore bien établie [elle-même], comment les sources de connaissance non encore établies pourront-elles être établies?

50. Si le père produit (*utpādayet*) son enfant et si ce même enfant produit ce père, alors, explique donc quel est le producteur et quel est le produit?

Par exemple, si quelqu'un dit : «L'enfant est produit par son père, et le père est aussi produit par ce même enfant», on lui répondra : «Explique donc quel est le producteur et quel est le produit». De même, si tu dis : «Les [objets] connaissables sont établis au moyen des sources de connaissance et ces sources de connaissance sont aussi établies, en même temps, au moyen de ces [objets] connaissables mêmes», alors, dans ce cas, quel est [l'élément] qui prouve et quel est [l'élément] à prouver?

51. Que ces deux [choses] prennent toutes deux le caractère (*lakṣaṇa*) du père et de l'enfant, je me permets d'en douter. Explique donc quel est le père et quel est l'enfant (cf. n. 25).

Parmi ces deux [choses] précédemment exprimées : père et enfant, quel est le père et quel est l'enfant? Tous deux tout

d'abord, puisqu'ils sont également le producteur, prennent le caractère de père, et puisqu'ils sont aussi [tous deux] le produit, prennent le caractère d'enfant. Donc, je me demande : «Parmi ces deux, quel est le père et quel est l'enfant?» De même, sur les sources de connaissance et les [objets] connaissables dans ta [doctrine], quelles sont les sources de connaissance et quels sont les [objets] connaissables? Ces deux [choses], puisqu'elles sont toutes les deux ce qui prouve (*prasādhaka*), sont les sources de connaissance, et, puisqu'elles sont aussi [toutes deux] l'objet prouvable (*sādhya*), sont les [objets] connaissables. Donc, à ce propos, je me demande : «Quelles sont les sources de connaissance et quels sont les [objets] connaissables?»

52. Les sources de connaissance (*pramāṇa*) ne sont établies ni par elles-mêmes (*svayam*), ni non plus réciproquement (*itaretaram*) entre elles, ni non plus au moyen des autres sources de connaissance, ni non plus par [correspondance] avec [les objets] connaissables (*prameya*), ni non plus sans cause (*ahetu*) (cf. n. 26).

[Soi-même] n'est pas établi au moyen de soi-même, c'est-à-dire : ni la perception (*pratyakṣa*) n'est établie par elle-même, ni non plus l'inférence (*anumana*) n'est établie par elle-même, ni la formule sacrée (*śabda*) non plus par elle-même, ni la comparaison (*upamāna*) non plus par elle-même. [Les sources de connaissance] ne sont pas [établies] non plus réciproquement entre elles; c'est-à-dire : ni la perception n'est [établie] au moyen de l'inférence, de la comparaison et de la formule sacrée, ni l'inférence non plus au moyen de la perception, de la comparaison et de la formule sacrée, ni la comparaison non plus au moyen de la perception, de l'inférence et de la formule sacrée, ni la formule sacrée non plus au moyen de la

perception, de l'inférence et de la comparaison. De même que [les sources de connaissance] ne sont pas établies soit par elles-mêmes, [soit réciproquement entre elles-mêmes], de même la perception, l'inférence, la comparaison et la formule sacrée ne sont pas non plus [établies] au moyen des autres perceptions, des autres inférences, des autres formules sacrées et des autres comparaisons. [Les sources de connaissance] ne sont [établies] ni au moyen de l'agrégat (*samasta*) complet des objets (*viṣaya*) [connaissables] propres [de ces connaissances] et d'autres [objets connaissables] ni au moyen de chacun (*vyasta*) de ceux-ci. [Les sources de connaissance] ne sont [établies] ni sans cause, ni par l'agrégat (*samasta*) de toutes les [causes]. Quant aux causes (*hetu*) ci-dessus exprimées, bien qu'il y en ait vingt, trente, quarante ou trente-six, puisqu'elles n'établissent pas [les sources de connaissance], dans ce cas, ton objection : «Puisque les choses (*bhāva*) connaissables sont vérifiées (*avasīyante*) par les sources de connaissance, les choses connaissables existent : les sources de connaissance au moyen desquelles on vérifie exactement les choses connaissables existent aussi», cette objection n'est pas valable (*na yujyate*).

IV

[*Réfutation de la quatrième objection.*]

Et ensuite, je dois répondre à ton [autre] objection :

> [7.] «Les gens qui sont experts (*kauśalya*) sur l'état déterminé (*avakāśa*) du phénomène (*dharma*) pensent que, dans les phénomènes bons, il y a une nature essentielle bonne. Ils pensent de même sur les autres phénomèmes.» (Cf. n. 27.)

53. Ceux qui sont experts sur l'état déterminé du phénomène et qui expliquent la nature essentielle bonne dans les phénomènes bons, ceux-là doivent éclaircir (*prabheda*, littéralement : diviser) [les phénomènes] et les expliquer (*pradeśa*).

Quand ceux qui sont experts (*kauśalya*) sur l'état déterminé (*avakāśa*) du phénomène (*dharma*) considèrent la nature essentielle bonne (*kuśalasvabhāva*) du phénomène bon, veulent-ils expliquer [les phénomènes] comme tu les expliques : « C'est une nature essentielle bonne; ce sont des phénomènes bons; c'est une connaissance (*vijñāna*) bonne; c'est la nature essentielle (*svabhāva*) de la bonne connaissance », et le reste de même que tu l'expliques sur toutes les [autres choses] ? Puisque [les maîtres] n'ont pas donné cette explication, ton objection : « On exprime la nature essentielle des phénomènes comme si [les phénomènes existaient] en étant doués de nature essentielle », n'est pas valable (*na yujyate*).

Et ensuite,

54. Si la nature essentielle bonne des phénomènes bons se produit en rapport avec (*pratītya*) [quelque autre chose], alors [cette nature essentielle] sera une chose (*bhāva*) [qui a rapport avec] une autre (*anya*). Comment [une telle chose] peut-elle être [présentée] comme nature essentielle?

Si la nature essentielle bonne des phénomènes bons se produit en rapport avec l'agrégat (*samagra*) de la cause (*hetu*) et de la cause conditionnelle (*pratyaya*), [une telle nature essentielle] sera [une chose] qui est née en rapport avec (*pratītya*) une autre chose (*bhāva*). Comment [une telle chose] peut-elle être [acceptée] comme nature essentielle (*svabhāva*) des phénomènes bons? [Un raisonnement semblable] doit être construit

(*sambadhyate*) à propos des [phénomènes] mauvais, etc. Donc, dans ce cas, ton objection : « De même qu'on a exprimé la nature essentielle bonne des phénomènes bons, de même, sur les phénomènes mauvais, etc., on a exprimé aussi la nature essentielle mauvaise, etc. », n'est pas valable (*na yujyate*).[1]

Et ensuite,

> 55. Si la nature essentielle des phénomènes bons apparaît sans rapport avec aucune autre [chose], on ne pourra pas se maintenir (*vasati*) dans l'état de pratique religieuse pure (*brahmacarya*) (cf. n. 28).

Tu penseras peut-être : « La nature essentielle bonne des phénomènes bons apparaît sans rapport avec aucune autre [chose], celle des [phénomènes] mauvais, etc. est aussi de même ». S'il en est ainsi, on ne pourra pas se maintenir dans l'état de pratique religieuse pure. Pourquoi? Parce que, s'il en était ainsi, il ne serait pas tenu compte (*tiraskṛta*) de la production en relativité (*pratītyasamutpāda*). Puisqu'il n'est pas tenu compte (*tiraskṛta*) de la production en relativité, il n'est pas non plus tenu compte de l'intelligence (*darśana*) de la production en relativité. Car [l'opinion] : « [Le principe de] la production en relativité n'a pas de valeur d'existence » rend impossible la compréhension (*darśana*) et la perception (*upalabdhi*) [de la production en relativité]. Si l'on ne comprend (*paśyate*) pas la production en relativité (*pratītyasamutpāda*), on ne comprendra pas [non plus] la vérité des choses (*dharma*). Car le Bienheureux (*Bhagavat*) a enseigné : « Moine, celui qui comprend [le principe de] la production en relativité (*pratītyasamutpāda*), celui-là comprend la vérité des choses (*dharma*) ». Ainsi, puisqu'on ne comprend pas la vérité des choses, on ne se maintient (*vasati*) certainement pas dans l'état de pratique religieuse pure (*brahmacarya*).

Ou bien encore, par la raison qu'on ne tient pas compte (*tiraskṛta*) du [principe de] la production en relativité (*pratītyasamutpāda*), on ne tient pas non plus compte de l'origine (*samudaya*) de la douleur (*duḥkha*). Car l'origine de la douleur est la production en relativité. Or, quand on ne tient pas compte de l'origine de la douleur, on ne tient pas compte (*tiraskṛta*) de la douleur. Car, si l'origine n'existe pas, de quoi la douleur tirerait-elle son origine? Puisqu'on ne tient pas compte de la douleur ni de son origine, on ne tient pas compte de la destruction (*nirodha*) de la douleur. Car, si la douleur et son origine n'existent ni l'une ni l'autre, que faut-il avoir écarté (*parihṛta*) pour atteindre à la destruction (*nirodha*) [de la douleur]? Si la destruction de la douleur d'existe pas, pourra-t-il y avoir un chemin (*mārga*) pour détruire la douleur? Et cela pour atteindre quelle chose? Par conséquent, en ce cas, les quatre nobles vérités (*ārya-catuḥzatya*) ne seraient pas regardées comme [vérités]. Puisque ces quatre nobles vérités ne seraient pas regardées comme [vérités], le fruit du monachisme (*śrāmaṇya-phala*) n'existerait pas. Car, ayant compris la vérité (*satya*), les fruits du monachisme s'atteignent véritablement. Puisque ainsi les fruits du monachisme n'existent pas, on ne se maintiendra (*vasati*) pas dans l'état de pratique religieuse pure (*brahmacarya*).

Et ensuite,

> 56. Puisque ce qui n'a pas de cause (*ahetuvat*) est permanent (*śāśvata*), [selon ton opinion',] toutes les choses (*dharma*) seraient permanentes. Dans ce cas, il n'y aurait rien de bon (*dharma*) ni de mauvais (*adharma*), et la «désignation mondaine» (*laukika-vyavahāra*) (cf. n. 29) n'existerait pas non plus.

S'il en est ainsi, puisque tu t'es écarté du [principe de] la production en relativité, tu tomberas dans des fautes (*doṣa*),

comme de dire : « Il n'y a rien de bon ni de mauvais, et la désignation mondaine n'existe pas non plus. Pourquoi ? Parce que toutes ces [choses] étant du [domaine de] la production en relativité (*pratītyasamutpāda*), si la production en relativité est écartée, comment [toutes ces choses] se produisent-elles ?

Et encore, ce qui possède la nature essentielle (*svarūpavat*), ce qui n'est pas produit en relativité (*apratītyasamutpanna*) et ce qui se produit sans cause, tout cela serait permanent (*śāśvata*). Puisque ce qui n'a pas de cause (*ahetuka*) est [du domaine] de la permanence même, dans ce cas [ton opinion] tombera dans la faute : « On ne se maintient pas dans l'état de pratique religieuse pure ».

Et de plus, [ton opinion] est en contradiction (*viruddha*) avec la doctrine établie (*siddhānta*). Pourquoi ? Parce que le Bienheureux a enseigné : « Toutes les facultés (*saṁskāra*) sont impermanentes (*anitya*) ». Mais, [selon ta proposition,] elles sont permanentes à cause de la permanence (*śāśvatatvāt*), qui provient de la possession d'une nature essentielle (*svarūpavat*).

> 57. Au sujet du phénomène mauvais (*akuśala*), non-défini (*avyākṛta*) et abandonnant [du triple monde] (*nairyāṇika*), etc., [ton opinion] tombe dans la même faute (*doṣa*). Donc, d'après ton [opinion], toutes les [choses] conditionnées (*saṁskṛta*) se transformeront en [choses] inconditionnées (*asaṁskṛta*).

La même [faute] qui a été signalée au sujet du phénomène bon, celle de « [se transformer en] permanence », se retrouve aussi dans le cas des phénomènes mauvais et indéfinis. La même [faute] se retrouve aussi dans le cas des [phénomènes] comme l'abandon [du triple monde], etc. C'est pourquoi, selon ton opinion, toutes les [choses] conditionnées se trans-

formeront en [choses] inconditionnées. Pourquoi? Parce que, s'il n'y a pas de cause (*hetu*), la naissance (*utpāda*), la durée (*sthiti*) et la disparition (*vyaya*) n'existeront pas. Si elles n'existent pas, puisqu'il n'y a pas de caractéristique (*lakṣaṇa*) des [choses] conditionnées (*saṁskṛta*), toutes les [choses] seront inconditionnées. Donc, dans ce cas, ton objection : «Puisque la nature essentielle des choses (*bhāva*) bonnes et des autres existe, toutes les choses ne sont pas non-substantielles (*śūnya*)», n'est pas valable (*na yujyate*).

V

[*Réfutation de la cinquième objection.*]

Et ensuite je dois répondre à ton objection :

> [9.] «Si la nature essentielle (*svabhāva*) des choses n'existe pas, de même la dénomination (*nāman*) : «non-nature eseentielle (*asvabhāva*)» n'existera pas non plus. Parce que, la base (*ādhāra*) n'existant pas, la dénomination n'existe pas».

> 58. Celui qui, en disant que [la dénomination] possède sa nature essentielle, affirme : «La dénomination existe», tu l'as réfuté (*parihṛta*) ainsi. Mais, quant à moi, je n'affirme jamais : «La dénomination existe».

Celui qui, en disant que cette dénomination possède sa nature essentielle, affirme : «La dénomination existe», tu l'aurais réfuté [ainsi]. Or, si la nature essentielle (*svabhāva*) de ce qui possède la dénomination (*nāma-ādhāra*, la base de la dénomination) n'existe pas, la dénomination ne devra donc pas

non plus être douée de nature essentielle. Car, puisque, dans ce qui n'existe pas actuellement (*avidyāmane*), il est impossible que la nature essentielle de la dénomination existe, nous n'affirmons jamais : « La nature essentielle de la dénomination existe ». Par conséquent, puisque la nature essentielle des choses (*bhāva*) n'existe jamais, la nature essentielle de la dénomination n'existe pas non plus. Donc, la dénomination est non-substantielle. Puisque, à cause de cette non-substantialité (*śūnyatā*), [la dénomination] n'existe pas actuellement, dans ce cas, ton objection : « Puisque la dénomination existe, la nature essentielle existe », n'est pas valable (*yujyate*).

> 59. Ton objection : « La dénomination n'existe pas », est-ce que [cette objection veut indiquer] l'existence (*sat*) de cette [non-existence de la dénomination] ou la non-existence (*asat*) de celle-ci ? Or, ton affirmation, soit de l'existence, soit de la non-existence, est dans les deux cas réfutée.

Ton objection : « La dénomination n'existe pas dans la non-existence (*asat*) », est-ce qu'elle veut indiquer : « La non-existence de la dénomination existe », ou bien : « La non-existence de la dénomination n'existe pas » ? Or, que cette dénomination soit relative à l'existence ou qu'elle soit relative à la non-existence, ces deux propositions (*pratijñā*) se réfuteraient l'une et l'autre. Dans les deux hypothèses, en tout cas, si l'on pense : « Ce qu'on appelle « non-existence de la dénomination » est relatif à l'existence », la proposition : « La dénomination n'existe pas » sera réfutée. Car, dans ce cas, il ne s'agit pas de la non-existence. Parce que ce [qui est en fonction de l'existence] existe [actuellement]. Si l'on pense : « Ce qu'on appelle « non-existence de la dénomination » est non-existence », [il va sans dire que] la dénomination n'existe pas dans la non-existence (cf. n. 30). Donc ton objection : « La nature

essentielle (*svabhāva*) de la dénomination existe» est réfutée.

Et ensuite,

> 60. La non-substantialité (*śūnyatā*) de toutes les choses (*bhāva*) a été précédemment indiquée. Donc, tu recherches inutilement la critique (*upālambha*) sans qu'il y ait eu [de ma part] aucune proposition (*pratijñā*).

A ce propos, nous avons précédemment indiqué en détail (*vistareṇa*) la non-substantialité (*śūnyatā*) de toutes les choses. Donc, à ce moment, on a dû aussi indiquer la non-substantialité de la dénomination. Par conséquent, si une proposition avait été formulée, tu pourrais élever une critique, mais [moi] je n'ai jamais affirmé : «La dénomination existe [substantiellement]».

Ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [10.] «Si, alors, tu dis : «Quoique la nature essen-«tielle (*svabhāva*) existe [d'une certaine manière], elle «n'existe pas dans les choses», il serait nécessaire que tu expliques à qui cette nature essentielle appartient, étant séparée des choses».

> 61. Ton objection : «Quoique la nature essentielle existe [d'une certaine manière], elle n'existe pas dans les choses», est indiquée en tenant compte (*pratyudgamyamāna*) d'une réserve (*śaṅkā*). Mais, chez moi, une telle réserve ne peut pas [raisonnablement] exister.

Quant à moi, je n'écarte pas forcément «la nature essentielle des choses» et n'affirme pas, en outre, la nature essentielle de quelque objet (*artha*), en dehors (*anyatra*) des choses (*dharma*). Puisqu'il en est ainsi, ta critique (*upālambha*) : «Si

les choses sont dépourvues de nature essentielle, il faudra que tu expliques cette nature essentielle qui appartiendrait à un objet étranger [aux choses et] en dehors d'elles », cette critique est loin de [pouvoir porter contre moi]. Donc, n'est-il pas vrai qu'il n'y a pas là une critique valable?

VI

[*Réfutation de la sixième objection.*]

Et ensuite je dois répondre à ton objection :

> [11.] « Puisqu'on voit que c'est sur l'existence même (*sattā*) que porte la négation (*pratiṣedha*), [comme dans l'exemple] : « Le pot à eau (*kumbha*) n'existe pas ». ta [négation] aussi doit être la négation de nature essentielle [actuellement] existante ».

> **62.** Si tu nies (*pratiṣedhayasi*) la notion de « l'existence » (*sattā*), alors, la non-substantialité (*śūnyatā*) sera établie. Car tu nies la substance de la non-nature essentielle (*asvabhāvatā*) des choses.

« On peut seulement nier l'existence (*sat*), mais non la non-existence (*asat*) ». Telle est ton objection. Or, tu veux nier [ma proposition] : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle », [en raisonnant comme s'il s'agissait de la substance de la non-nature essentielle des choses]. Alors, [d'après ta négation,] la notion : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle », n'est-il pas vrai qu'elle soit bien établie? Ainsi, puisque ta preuve (*hetu*) est niée et que la substance de la non- nature essentielle est aussi niée, [notre] notion « non-substantialité » (*śūnyatā*) est établie.

VII

[*Réfutation de la septième objection.*]

> 63. Si la non-substantialité (*śūnyatā*) que tu nies, cette non-substantialité n'existe pas non plus chez toi, alors, ton objection : « On peut seulement nier l'existence », n'est-il pas vrai qu'elle soit détruite?

Si, en outre, chez toi, la substance de la non-nature essentielle, autrement dit substance de la non-substantialité, est niée, c'est-à-dire, si cette non-substantialité n'existe pas non plus, alors, ton objection : « On peut seulement nier l'existence, mais non la non-existence » est réfutée.

Et ensuite,

> 64. Puisque aucun [objet] à nier (*pratiṣedhya*) n'existe [substantiellement], je ne nie aucun [objet]. Or, tu viens [précisément] de lancer contre moi une négation, bien que cette négation ne fût pas acceptable (*anabhyupagamya*).

Si je niais quelque chose, tu serais en droit (*yukta*) de me faire de telles objections. Pourtant, puisque aucun [objet] niable n'existe [dans mon discours], je ne fais aucune négation. Or, alors que toutes les choses sont non-substantielles, et que l'objet niable et la négation n'existent pas [dans mon discours], tu as lancé [contre moi] une « négation », ce qu'on ne saurait approuver (*anabhyudgamya*).

Et ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [12.] « Si cette nature essentielle n'existe pas, qu'est-ce qui est nié par ta parole? Si [la nature

essentielle] n'existait pas, la négation serait bien établie sans qu'il y ait la parole. » (Cf. n. 31.)

65. Si tu objectes : « [La nature essentielle] n'existant pas, la négation (*pratiṣedha*) est établie sans qu'il y ait la parole (*vākya*) », [je te réponds] : « Quoique la parole fasse comprendre (*pratipādayate*) que [la nature essentielle] n'existe pas, elle n'écarte (*nirākaroti*) pas [les choses] produites (*utpanna*).

Tu objecterais : « Si la négation qui pose la non-existence est établie sans qu'il y ait de parole et en dehors de (*anyatra*) la parole, alors que ferait ta parole : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle » ? Je dois répondre ainsi à cette objection. La parole : « Toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle » ne produit pas la substance de la non-nature essentielle (*asvabhāvatva*) de toutes les choses, mais fait comprendre (*pratipādayate*) que les choses sont dépourvues de nature essentielle, dans [le domaine de] la non-nature essentielle, [c'est-à-dire dans le domaine de production de relativité] (*pratītyasamutpāda*). Par exemple, quand quelqu'un dit : « Devadatta est dans la maison », sans que Devadatta soit dans la maison, une autre personne lui répond : « Devadatta n'y est pas ». A ce moment, la parole [de la deuxième personne] ne supprime pas Devadatta, mais seulement enseigne : « Devadatta n'est pas dans la maison ». De même, la parole : « Les choses sont dépourvues de nature essentielle » ne fait pas de la nature essentielle des choses leur non-existence; mais, pour la pensée exagérative (*adhyāropana*) de l'homme fou (*bāla*), embrouillé (*mūḍha*) par l'ignorance (*avidyā*) : « [Les choses] sont douées de nature essentielle », [cette parole] fait comprendre (*pratipādayati*) que les choses sont dépourvues de nature essentielle, parce que [l'homme fou] est stupéfié (*mūḍha*) dans [le domaine de] la non-nature essentielle de toutes

les choses, pareil à l'homme magique (*māyāpuruṣavat*) qui est séparé de la nature propre de vrai homme (*samyakpuruṣa*) [cf. n. 32]. Donc, dans ce cas, on ne peut considérer comme raisonnable (*yukta*) ton objection : «Si la nature essentielle (*svabhāva*) n'existe pas, il sera établi que la nature essentielle n'existe pas, même sans parole et en dehors de (*anyatra*) la parole. Que ferait la parole : «La nature essentielle n'existe «pas?».

VIII

[*Réfutation de la huitième objection.*]

Et ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [13.[«De même, penseras-tu, que les ignorants (*bāla*) prennent (*gṛhṇanti*) faussement (*mithyā*) les mirages (*marīcikā*) pour l'eau (*udaka*), de même tu prends faussement les non-existences [comme existences], mais [cette erreur] doit être combattue»,

et à tes autres objections : n°s 14, 15 et 16.

> 66. A l'égard de l'exemple (*udāharaṇa*) des mirages où tu as indiqué une grande divergence (*vivāda*), écoute la vérification (*nirṇaya*) : «Comment cet exemple est-il logiquement possible (*upapadyate*)?»

Malgré cette grande divergence que tu as indiquée à l'égard de l'exemple des mirages, écoute la vérification : «Comment cet exemple est-il logiquement possible?»

> 67. Si cette préhension (*grahaṇa*) [prenant faussement les mirages pour l'eau] est douée de nature essentielle (*svabhāva*), elle ne se produira pas (*notpa-*

dyate) en s'appuyant (*pratītya*) sur [la cause et les causes conditionnelles]. Mais cette préhension s'étant produite relativement à [la cause et aux causes conditionnelles], n'est-il pas vrai que [cette préhension] soit elle-même non-substantielle (*śūnya*)?

Si la préhension qui prend [faussement] les mirages pour l'eau est douée de nature essentielle, elle ne se produira pas relativement à [la cause et aux causes conditionnelles]. Pourtant, puisque cette préhension a, d'un côté, rapport aux mirages et qu'elle a, de l'autre côté, rapport au jugement incorrect (*ayoniśomanasikāra*) et à la compréhension renversée (*viparītadṛṣṭi*), elle est [dans le domaine de] la production en relativité (*pratītyasamutpāda*). Puisqu'elle est [dans le domaine de] la production en relativité, sa nature essentielle (*svabhāva*) est non-substantielle (*śūnya*). C'est ainsi qu'on l'a précédemment expliqué (cf. n. 33).

Et ensuite.

> 68. Si cette préhension est douée de nature essentielle, avec quoi pourra-t-on l'écarter (*nivartayitum*)? Quant aux autres [catégories] [objet prenable (*grāhya*) et personne prenante (*grāhaka*), etc.], on peut les comprendre de la même manière (*rūpa*). Donc ta critique (*upālambha*) n'est pas [logiquement] possible.

Si cette préhension qui prend faussement les mirages pour l'eau est douée de nature essentielle, alors, on ne pourra l'écarter (*nivartayitum*) avec aucune chose. [C'est ainsi que,] quoiqu'il ne soit pas possible de bannir (*nivartayitum*) [des choses] leur nature essentielle, comme la chaleur du feu, l'humidité de l'eau et, de l'espace infini (*ākāśa*) son attribut de ne faire obstacle à rien (*anāvaraṇatva*), néanmoins, on voit

qu'on peut écarter [la nature essentielle]. Donc cette préhension n'est pas douée de nature essentielle. De même qu'il en est ainsi, les autres cinq choses (*dharma*) : objet prenable (*grāhya*), etc., aussi sont à comprendre (*avabudhyante*) de la même manière. Par conséquent, ton objection : «Puisque ces six [choses (*pāda*)] existent, toutes les choses ne sont pas non-substantielles», n'est pas valable.

IX

[*Réfutation de la neuvième objection.*]

Ensuite, je dois répondre à ton objection :

> [17.] «Chez toi, la raison logique (*hetu*) n'est pas établie, parce qu'il n'y a pas de nature essentielle. [Étant dépourvue de nature essentielle], où [la raison logique] peut-elle avoir valeur d'existence? Puisqu'il n'y a pas de raison logique, il est impossible (*nopapadyate*) que ton propos (*artha*) soit établi.»
>
> 69. Ce qu'on a expliqué lorsqu'on a démontré la négation (*pratiṣedha*) au moyen de l'exemple des mirages peut être considéré comme la réfutation (*parihāra*) de [ton objection] précédente : «La raison logique n'est pas [établie]». Parce que [la preuve] est la même que [pour ma proposition].

Pour ce qui est de l'objection précédente : «La raison logique n'est pas [établie]», il faut savoir qu'on l'a réfutée (*parihṛta*) au moyen de la [démonstration] précédente. Car la discussion (*vāda*) précédente, dans laquelle la preuve (*sādhana*) donnée détruit (*nirodhayate*) les «six choses» (*pāda*), est elle-même aussi discutée ici.

X

[Réfutation de la dixième objection.]

Ensuite, je dois répondre à ton objection :

[20.] Si la nature essentielle n'existe pas, il sera impossible (*nopapadyate*) que la négation (*pratiṣedha*) soit avant (*pūrva*) et que l'objet à nier (*pratiṣedhya*) soit après (*apara*). Il n'est pas possible que la négation soit après et que les deux soient en même temps (*yugapad*) (cf. n. 34).

70. A propos de la preuve (*sādhana*) sur trois temps (*trikāla*), j'ai déjà répondu. Car [la preuve] est de même [valeur que la proposition à démontrer (*sādhya*)]. La preuve employée pour détruire (*bheda*) [l'opinion fausse des] trois temps est valable dans la doctrine de la non-substantialité (*śūnyatāvāda*).

A l'égard de la preuve (*sādhana*) dont on dit : «[La doctrine de la non-substantialité] nie (*pratiṣedhayati*) les trois temps», j'ai déjà répondu, parce que [la preuve] est de même (*tulya*) [valeur] que la proposition à démontrer (*sādhya*). Car, quand tu es en train de nier, avec ta parole : «La négation est logiquement impossible dans les trois temps», [ta parole] aussi est [l'objet] à nier (*pratiṣedhya*). Donc, ton opinion : «Quand la négation et l'objet à nier n'existent pas, la négation est aussi niée», n'est pas valable. La preuve (*sādhana*) dans laquelle la négation [se porte] sur les trois temps, [démonstration] où l'on nie les trois temps, puisque cela revient au même que de nier [la nature essentielle de] toutes les choses (*bhāva*), cette preuve est valable pour la doc-

trine de la non-substantialité (*śūnyatāvāda*), mais non pour toi. Et maintenant, comment a-t-on déjà répondu [sur ce sujet] ? J'ai déjà donné la réfutation suivante :

> [54.] «Puisque aucun [objet] niable (*pratiṣedhya*) n'existe [substantiellement], je ne nie aucun [objet]. Or, tu viens [précisément] de lancer contre moi une négation, bien que cette négation ne fût pas acceptable.»

Ou bien, tu penseras peut-être : «La négation est sûrement établie sur les trois temps. Car on voit la cause (*hetu*) du temps antérieur (*pūrvakāla*), celle du temps postérieur (*aparakāla*) et celle du temps simultané (*yugapat-kāla*). Parmi ces trois causes, la cause du temps antérieur est comme l'enfant du père; la cause du temps postérieur est comme le disciple (*śiṣya*) du maître (*ācārya*), la cause du temps simultané est comme la lumière de la lampe». Mais, j'ai déjà indiqué la faute (*doṣa*) de cette méthode (*rūpa*) en prouvant qu'il n'en est pas ainsi.

Ou bien, tu approuverais (*abhyupagacches*) quand même l'affirmation : «S'il en est ainsi, la négation sera possible». Mais, puisque ce n'est pas établi, ton objection est détruite de la même manière. Au moyen de cette méthode (*rūpa*), la négation de la nature essentielle (*svarūpa*) est aussi établie.

[En conclusion,]

> 71. Là où la non-substantialité (*śūnyatā*) est possible, tous les objets (*artha*) sont possibles. Là où la non-substantialité n'est pas possible, aucun [objet] n'est possible (cf. n. 35).

Là où cette non-substantialité (*śūnyatā*) est possible, tous

les objets (*artha*) mondains (*laukika*) et supra-mondains (*lokottara*) sont possibles. Pourquoi? Parce que, là où la non-substantialité (*śūnyatā*) est possible, la production en relativité (*pratītyasamutpāda*), les quatre nobles vérités (*āryacatuḥsatya*), le fruit du monachisme (*śrāmaṇyaphala*), et toutes les connaissances supérieures (*viśiṣṭabuddhi*) sont possibles. Là où toutes les connaissances supérieures sont possibles, les Trois Trésors (*triratna*) : Bouddha, Dharma et Saṁgha sont possibles. Là où la production en relativité (*pratītyasamutpāda*) est possible, le bien (*dharma*), la cause du bien (*dharmahetu*), et le fruit du bien (*dharmaphala*), le mal (*adharma*), la cause du mal (*adharmahetu*), et le fruit du mal (*adharmaphala*) sont possibles. Là où le bien (*dharma*), le mal (*adharma*), leur cause et leur fruit sont possibles, la souillure (*kleśa*), l'origine de la souillure (*kleśasamudaya*) et la cessation de la souillure (*kleśopaśama*) sont possibles. Là où tous les [objets] précédemment mentionnés sont possibles, l'établissement (*vyavasthā*) de la bonne «position» (*sugati*) des êtres vivants et de leur mauvaise «position» (*durgati*), l'allée (*gamana*) à la bonne «position» et à la mauvaise «position», les vivants (*sattva*) dans la bonne «position» et dans la mauvaise «position», le dépassement (*atikramaṇa*) de la bonne «position» et de la mauvaise «position», le moyen (*upāya*) de dépasser la bonne position et la mauvaise position, et toutes les désignations mondaines (*laukikavyavahāra*) sont établis (*vyavasthāpyante*). Puisqu'on ne peut exprimer, avec la parole, qu'une partie [de la réalité], il faut savoir naturellement, avec cette partie (*deśa*) [que toutes les autres parties peuvent être encore exprimées infiniment].

Ici encore,

72. Je fais adoration au Bouddha sans pareil (*atulya*) et supérieur (*agra*), qui a enseigné comme une

seule et même chose (*ekārthena*) la non-substantialité (*śūnyatā*), la production en relativité (*pratītyasamutpāda*) et le Chemin du Milieu (*madhyama-pratipad*).

Le commentaire du *Traité pour écarter les vaines discussions*, composé par le Maître Nāgārjuna, qui demeurait dans la Terre Joyeuse est terminé.

Il est traduit et vérifié par le pandit indien Jñānagarbha et le prêtre Lotsava Devendrakṣita.

NOTES.

(1) La logique indienne admet dans des cas pareils le raisonnement suivant : « A thing is said to be in non-equipollent concomitance (*viṣama-vyāpti*) with another thing, when the two are unequal in their extensions, e. g., « this hill has fire, because it has smoke », where the fire is greater in extension than smoke, that is, wherever there is smoke, there is fire, as in a kitchen, but wherever there is fire there is not necessarily smoke, as in a red-hot iron ball » (*History of Indian logic*, by Satis Chandra Vidyabhushana, p. 399). D'après ce principe la proposition : « toutes les choses sont non-substantielles » est plus grande en extension que la parole qui fait établir cette proposition.

(2) L'adversaire indique que, à cause de l'incertitude de la valeur de la « parole » qui fait établir la proposition : « toutes les choses sont non-substantielles », il en résultera la dispute en six ailes, pour limiter la valeur de la « parole ».

Dans la *History of Indian Logic* (p. 82-84), on trouvera des indications sur la ṣaṭpakṣī kathā.

Voir aussi *Nyāyabhāṣya* (*Ānandāśramasaṁskṛta-séries*, n° 91, p. 384-386).

(3) Ici, on mentionne «les cent dix-neuf natures essentielles bonnes». Mais, ce ne sont pas toutes des natures essentielles bonnes. Les natures essentielles mauvaises et les phénomènes non associés (*asaṁprayukta*) à la pensée s'y mélangent aussi.

Il manque, dans la traduction chinoise, les treize natures essentielles des phénomènes, comme on le signale dans le commentaire inséré entre les phrases. Mais, selon la traduction tibétaine, la traduction chinoise mentionne en réalité cent sept phénomènes. C'est que le traducteur n'a pas compté «la connaissance» comme premier phénomène.

La traduction tibétaine ne mentionne que cent dix-huit phénomènes. Mais puisque le phénomène 51° dans la traduction tibétaine, *ḥdod mi-mthun-pa*, doit correspondre au phénomène 49, *ydo*, et 50, *póu-chouen*, dans la traduction chinoise, le phénomène 51° dans le tibétain doit se diviser en deux : *ḥdod-pa* et *mi-mthun-pa*. Ainsi, la traduction tibétaine arrive à compter les cent dix-neuf phénomènes exactement.

(4) Le texte tibétain indique le mot *dgaḥ-ba* (*ānanda*). Mais, si on tient compte de la position où le mot se trouve et puisqu'on voit le mot *lào* dans la traduction chinoise à la place qui peut correspondre avec ce mot tibétain, il ne sera pas entièrement impossible que le mot *dgaḥ-ba* doive être *rga-ba*.

A propos du mot *ldan-pa*, il ne sera pas, de même, entièrement impossible que ce mot doive être *na-ba*, en tenant compte de la position où ce mot se trouve.

(5) Selon l'ordre corrigé, la traduction tibétaine indique *mi-gton-ba* (*atyāga*) et *ḥbyor-ba* (*samṛddhi*) comme les phénomènes 98° et 99°. Mais, si on tient compte de la position où on mentionne les vertus, on trouvera que la traduction chinoise qui indique *fáng-chō* (*tyāga*) et *póu-yeoù* (*asamṛddhi*) est plus raisonnable. Dans le texte original de la traduction chinoise, le préfixe *a* a dû être ajouté sur le dernier mot.

A propos du mot *sems-pa mi-gton-ba*, aussi, il ne sera pas entièrement impossible que ce mot soit affirmatif, en tenant compte de la position de ce mot.

(6) Voir l'explication de Nāgārjuna dans *Mūlamadhyamakavṛtti-akutobhaya* :

chos-rnams-te dṅos-po śes-bya-baḥi sgra-ni ḥdi mu-stegs-can thams-cad daṅ thun-moṅ-ṅo

« Ding » (bhāva) ; die dharmas; das Wort « bhāva » ist allen Lehren (tīrthika) gemeinsam. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen*, p. 9).

(7) Dans la traduction chinoise, ce vers est dédoublé, plus explicitement, en deux vers chinois.

(8) Le vers 21° est une adaptation du 11° vers du premier chapitre du *Madhyamakaśāstra* :

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tat phalaṁ,
pratyayebhyaḥ kathaṁ tac ca bhaven na pratyayeṣu yat.

(*Prasannapādā nāma Madhyamakavṛtti*, édité par L. de La Vallée Poussin, p. 87).

Neither in any of the single causes
Nor in all of them together

Does the (supposed) result reside.
How can you out of them extract
What in them never did exist?

(Traduit par Th. Stcherbatsky, dans *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.*)

On trouve le même raisonnement dans le 3e vers de la *Śūnyatāsaptati* de Nāgārjuna.

gaṅ-phyir dṅos-po thams-cad-kyi,
raṅ-bṣin rgyu rkyen tshogs-pa ḥam;
so-so rnams-laḥaṁ thams-cad-la.
yod-min deḥi-phyir stoṅ-pa yin.

« Puisque la nature essentielle de toutes les choses n'existe ni dans l'agrégat de cause et de cause conditionnelle, ni dans chacune [des causes et des causes conditionnelles], ni dans toutes les choses, toutes les choses sont non-substantielles. »

(9) Cette stance exprime la doctrine principale de Nāgārjuna. On la trouve partout dans les textes de cet auteur. Mais celle qui se trouve dans la première stance du 18e vers du 24e chapitre du *Madhyamakaśāstra* est très connue :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṁ tāṁ pracakṣmahe
(*Prasannapadā nāma Madhyamakavṛtti*, p. 503.)

rten-ciṅ ḥbrel-ḥbyuṅ gaṅ-yin-pa
de-ni stoṅ-pa-ñid-du bśad

« Was abhängiges Entstehen (pratītyasamutpāda) ist, das nennen wir Leerheit; » (*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*. von Max Walleser, p. 153).

(10) Le doctrine qu'expriment le 23e vers et son commen-

taire, est une application des 31e et 32e vers du 17e chapitre du *Madhyamakaśāstra* :

yathā nirmitakaṁ śāstā nirmimīta rddhisaṁpadā,
nirmito nirmimītānyaṁ sa ca nirmitakaḥ punaḥ.
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtaṁ,
tad yathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā.

(*Prasannapadā nāma Madhyamakavṛtti*, p. 330.)

ji-ltar sprul-pa ston-byed-pa,
rdsu-ḥphrul phun-sum-tshogs-pa-yis;
sprul-ṣiṅ sprul-paḥaṁ gṣan sprul byed,
sprul-pa des kyaṅ gṣan-dag ltar.
de-bṣin byed-pos las gaṅ byas,
de yaṅ sprul-paḥi rnam-pa bṣin;
dper-na sprul-pas sprul gṣan-ṣig,
sprul-pa mdzad-pa de-bṣin-no.

«Wie durch vollkommene Zauberkraft der Meister einen Zaubermenschen schafft,

«Der Zaubermensch auch zaubernd einen anderen Zaubermenschen, dieser Zaubermensch auch wieder andere,

«So ist auch das vom Täter gewirkte karma gezaubertartig,

«Wie z. b. andere Gezauberte ein Gezauberter zaubert.» (*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 101.)

(11) Dans la traduction chinoise, ce vers n'a pas été indiqué comme vers isolé, mais on en trouve le sens à la suite du commentaire du vers précédent.

(12) La traduction chinoise confirme ce vers comme celui de la *Vigrahavyāvartanī*. Mais, comme ce vers est justement le 10e vers du 24e chapitre du *Madhyamakaśāstra*, il serait plutôt

une citation du *Madhyamakaśāstra*, comme la traduction tibétaine nous l'indique. Le 10ᵉ vers du 24ᵉ chapitre du *Madhyamakaśāstra* est :

vyavahāram anāśritya parmārtho na deśyate,
paramārtham anāgamya nirvāṇaṁ nādhigamyate.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 49.4)

tha-sñad-la-ni ma-brten-par,
dam-paḥi don-ni bstan mi-nus;
dam-paḥi don-la ma-brten-par,
mya-ṅan ḥdas-pa thob mi-ḥgyur.

«Unabhängig von der gewöhnlichen (*scil.* Wahrheit) kann der höchste Sinn nicht gelehrt werden,

«Unabhängig von dem höchsten Sinn wird das Nirvāṇa nicht erreicht.» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 151.)

(13) On trouve une citation sanscrite de ce vers dans la *Prasannapada nāma Madhyamakavṛtti*, p. 16 :

yadi kācana pratijñā syān me tata eva me bhaved doṣaḥ,
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ.

(14) C'est la suite de la citation de la note 13.

yadi kiṁ cid upalabhyeyaṁ pravartayeyaṁ nivartayeyaṁ vā,
pratyakṣādibhir arthais tad abhāvān me 'nupālambhaḥ.

(15) Dans la traduction chinoise, ce vers n'a pas été indiqué comme vers isolé, mais on en trouve le sens dans le commentaire placé à la suite du vers précédent.

(16) M. Ui Hakujyu a indiqué que la doctrine des trois vers 31ᵉ, 32ᵉ et 33ᵉ, est d'accord avec les passages suivants du *Nyāyasūtra* :

II *a* 17 : «pramāṇataḥ siddheḥ pramāṇānāṁ pramāṇ-āntarasiddhi-prasaṅgaḥ.»

[Einwand :] «Wenn die Erkenntnismittel durch [andere] Erkenntnismittel festgestellt werden, muss es [für diese wiederum] ein Feststellen durch andere Erkenntnismittel geben.»

II *a* 18. «tad-vinivṛtter vā pramāṇa-siddhivat prameya-siddhiḥ.»

[Einwand :] «Oder, wenn dieses [unendliche Feststellen durch immer neue Erkenntnismittel] aufhörte, könnten auch die Gegenstände [ohne Erkenntnismittel] festgestellt werden, wie die Erkenntnismittel [ohne Erkenntnismittel] festgestellt werden.» (*Die Nyāyasūtraś.* Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, von W. Ruben, p. 24-25.)

Nāgārjuna explique la même théorie que celle des trois vers ci-dessus, dans le *Vaidalyaprakaraṇa* (*Bstan-ḥgyur*, *Mdo-ḥgrel*, *Tsa*, p. 105 *b*) :

gal-te tshad-ma med-pas gṣal-bya grub-pa ma-yin-par ḥdod-na gaṅ-gis-na tshad-ma rnams med-par tshad-ma rnams grub-par ḥdod-pa yin-te khyad-par-gyi gtan-tshigs sam mi-ḥdra-ba-ñid brjod dgos-so.

gal-te yaṅ don thams-cad tshad-mas grub-pa yin-no ṣe-na, tshad-ma rnams de-las gṣan-paḥi tshad-mas grub-po ṣes-bya-bar thar-bar ḥgyur-te.

tshad-ma-rnams-ni don thams-cad-kyi naṅ-du gtogs-paḥi phyir-ro.

gal-te tshad-ma rnams-ni tshad-ma rnams-kyis ḥgrub-pa ma-yin-na-ni don thams-cad tshad-mas bsgrub-par bya-ba yin-no ṣes-bya-baḥi dam-bcaḥ ñams-pa yin-no.

Et de plus, la même méthode que celle de cette théorie se trouve dans le 3e vers du 7e chapitre du *Madhyamakaśāstra*, dans lequel Nāgārjuna, en critiquant les trois caractères des choses conditionnées (*tri-saṁskṛtalakṣaṇa*) des Sarvāstivādin, dit que, pour désigner ces trois caractères qui caractérisent les choses, il faut poser les trois autres caractères qui représentent les caractères derniers et que cette proposition tombe ainsi dans la démonstration à l'infini.

utpadasthitibhaṅgānāṃ anyat saṁskṛtalakṣaṇam,
asti ced anavasthāivaṁ nāsti cet te na saṁskṛtāḥ.

skye daṅ gnas daṅ ḥjig rnams-la,
ḥdus-byas mtshan-ñid gṣan-ṣig-ni;
gal-te yod-na thug-pa med,
med-na de-dag ḥdus-byas min.

« Wenn im Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem ist, ist regressus ad infinitum (*anavasthā*);

« Wenn es nicht ist, sind sie nicht gewirkt. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 37.)

(17) La théorie de ce vers est d'accord avec les passages du *Nyāyasūtra* qui suivent celles indiquées dans la dernière note et qui est la réponse à celles-ci.

II *a* 19. « na pradīpa-prakāśavat tat-siddheḥ.

[Entgegnung :] « Nein (man braucht weder einen regressus in infinitum anzunehmen noch die Erkenntnismittel gänzlich zu leugnen), denn, wie der Schein einer Lampe [gleicher-

weise Erkenntnismittel für die Wahrnehmung beleuchteter Gegenstände und Erkenntnisgegenstand eines anderen Falles eben derselben Wahrnehmung] ist, so sind die Erkenntnismittel [gleicherweise Gegenstände der Erkenntnismittel]. » (*Die Nyāyasūtra*, trad. Ruben, p. 25.)

Dans le *Vaidalyaprakaraṇa*, Nāgārjuna indique la même objection de l'adversaire que celle de ce vers (la suite de la phrase citée dans la dernière note).

smras-pa : « tshad-ma rnams-la-ni tshad-ma med-de, ḥdir mar-me bṣin tshad-ma-ni raṅ daṅ gṣan sgrub-par byed-pa yin-no. ji-ltar mar-me-ni raṅ daṅ gṣan gsal-bar byed-pa mthoṅ-ba de-bṣin-du tshad-ma rnams kyaṅ raṅ daṅ gṣan sgrub-par byed-pa yin-no. de-lta-bas-na thug-pa med-pa mar-me la-sogs-paḥi skyon srid-pa ma-yin-no. »

La même méthode est employée dans le 8e vers du *Madhyamakaśāstra*, concernant les trois caractères des Sarvāstivādin.

pradīpaḥ svaparātmānaū saṁprakāśayitā yathā,
utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā.

ji-ltar mar-me raṅ daṅ gṣan,
snaṅ-bar byed-pa de bṣin-du;
skye-baḥaṅ raṅ daṅ gṣan-gyi dṅos,
gñi-ga skyed-par byed-pa yin.

« Wie das Licht sich selbst und auch anderes beleuchtet (eig. erscheinen macht), so

« Erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 40.)

(18) Ce vers est d'accord avec le 12e vers du 7e chapitre du *Madhyamakaśāstra.*

pradīpaḥ svaparātmānau saṁprakāśayate yadi,
tamo'pi svaparātmānau chādayiṣyaty asaṁśayaṁ.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 154.)

mar-me raṅ daṅ gṣan-gyi dṅos,
gal-te snaṅ-bar byed gyur-na;
mun-paḥaṅ raṅ daṅ gṣan-gyi dṅos,
sgrib-par ḥgyur-par the-tshom med.

Et de plus, on trouve la même théorie dans le *Vaidalya-prakaraṇa* (*Mdo-ḥgrel, Tsa*, 106, *b*) :

gal-te mar-me raṅ daṅ gṣan gsal-bar byed-pa yin-na, dpe ci-ṣig-la ḥthob-par ḥgyur ṣe-na, phyin-ci log-paḥi-phyir mun-pa yaṅ bdag-ñid-la sgrib-par byed-par ḥgyur-ro. gal-te yaṅ mun-pa raṅ-gi bdag-ñid-la sgrib-par byed-pa yin-na de-la mun-pa mi-dmigs-pa thob-par ḥgyur-ro.

(19) Le 38e vers est d'accord avec le 9e vers du 7e chapitre du *Madhyamakaśāstra.*

pradīpe nāndhakāro'sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ,
kiṁ prakaśayati dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ.

mar-me daṅ ni gaṅ-dag-na,
de ḥdug-pa-na-mun-pa med;
mar-mes ci-ṣig snaṅ-bar byed,
mun-pa sel-bas snaṅ-byed yin.

« In dem Licht und wo es sich befindet, ist nicht Finsternis.

« Was wird durch das Licht beleuchtet? (denn) durch das

Vernichten (eig. Entfernen, Zerstreuen) der Finsternis ist Beleuchten. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 40.)

On trouve la même théorie dans *Vaidalyaprakaraṇa* (avant la phrase citée dans la dernière note). Mais, dans le *Vaidalyaprakaraṇa*, on réfute surtout l'objection : « La lampe éclaire sa nature propre ».

mar-me-ni raṅ-gi bdag-ñid kyaṅ gsal-bar byed-pa ma-yin-no. mar-me-la-ni mun-pa yod-pa ma-yin-na ci-ṣig gsal-bar byas-te. mar-me daṅ gsal-ba ṣes-bya-ba don gcig-pa yin-no. de-la mun-pa yod-pa ma-yin-te, ḥgal-baḥi phyir-ro.

« La lampe n'éclaire pas elle-même. Puisqu'il n'y a pas d'obscurité dans la lampe, qu'est-ce que [la lampe] éclaire? « La « lampe et l'éclairement », c'est la signification unique. [Donc], il n'y a pas d'obscurité [dans la lampe]. Car c'est une contradiction. »

(20) Cette objection de l'adversaire et le 39e vers (réfutation de cette objection) se trouvent exactement comme 10e vers et doctrine adverse pour ce vers dans le 7e chapitre de *Mūlamadhyamakavṛtti-Akutobhaya.*

ḥdir smras-pa, « gaṅ-gi phyir mar-me skye-bṣin-pa-ñid-kyis mun-pa sel-bar byed-pa deḥi-phyir mar-me daṅ gaṅ-dag-na mar-me de ḥdug-pa de-dag-na mun-pa med-do ».

ḥdir bśad-pa,

ji-ltar mar-me skye-bṣin-pas,
mun-pa sel-bar byed-pa yin;
gaṅ tshe mar-me skye-bṣin-pa,
mun-pa daṅ-ni phrad-pa med. (10)

« Einwand : Weil durch das Entstehen des Lichtes die

Finsternis zerstreut wird, deshalb ist im Lichte und wo das Licht sich befindet, nicht Finsternis.

« Antwort :

« Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis.

« Wenn das entstehende Licht und Finsternis sich nicht erreichen ? » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 41.)

> katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam,
> notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā.
>
> (*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 152.)

Et de plus, pour le sujet : « le feu se rencontre avec l'obscurité », on trouve une phrase en détail dans le *Vaidalyaprakaraṇa* (*Mdo-ḥgrel, Tsa*, 105 *b*-106 *a*) :

mar-me-ni mun-pa daṅ phrad-nas gsal-bar byed dam, ma-phrad-par gsal-bar byed graṅ;

re-ṣig mar-me-ni mun-pa daṅ phrad-nas gsal-bar byed-par mi-ḥgyur-te, phrad-pa med-paḥi phyir-ro. gaṅ-gi phyir mar-me daṅ mun-pa-ni phrad-pa ma-yin-te, ḥgal-baḥi phyir-ro. gaṅ-na mar-me yod-pa de-na mun-pa med-na ji-ltar mar-me ḥdi mun-pa ser-bar byed-pa ḥam gsal-bar byed-par ḥgyur. ma-phrad-pa yin-na yaṅ ma-phrad-paḥi rol-gri-ni gcod-par mi-byed-pa bṣin-no.

« 1° La lampe éclaire-t-elle l'obscurité, s'étant rencontrée avec [l'obscurité] ? ou bien, 2° éclaire-t-elle [l'obscurité] sans se rencontrer avec [l'obscurité] ?

« En tout cas : 1° Il n'est pas vrai que la lampe éclaire (l'obscurité] s'étant rencontrée avec l'obscurité. Car il n'y a pas de rencontre. La lampe ne se rencontre pas avec l'obscurité, car c'est contradictoire. Là où la lampe existe, l'obscurité n'existe pas. Dans ce cas, comment cette lampe bannit-elle l'obscurité ? Et comment éclaire-t-elle l'obscurité ?

« 2° Si la lampe ne se rencontre pas avec l'obscurité, cela reviendra au même de dire que le sabre qui ne se rencontre pas avec [une chose] ne coupe pas [cette chose]. »

(21) Ce vers est le 11ᵉ du 7ᵉ chapitre du *Madhyamaka-śāstra*.

apṛāpyaıva pradīpena yadi vā nihataṁ tamaḥ,
ihasthah sarvalokasthaṁ sa tamo nihaniṣyati.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 153.)

mar-me phrad-pa med-pa yaṅ,
gal-te mun-pa sel-byed-na;
ḥjig-rten kun-na gnas-paḥi mun,
ḥdi-na ḥdug-pa des bsal ḥgyur.

« Wenn das Licht auch ohne Erreichen die Finsternis zerstreut,

« So wird das hier befindliche die in der ganzen Welt vorhandene Finsternis zerstreuen. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 41.)

(22) On trouve presque la même phrase que celle de ce commentaire du vers 40, dans le *Vaidalyaprakaraṇa* (*Mdo-ḥgrel, Tsa*, 106 *a*) :

gal-te yaṅ mar-me-ni ma-phrad-par gsal-bar byed-par ḥgyur-na-ni ḥdi-na gnas-pa kho-nas ri thams-cad-kyi phug-gi naṅ-du gtogs-paḥi mun-pa sel-bar byed-pa ḥam gsal-bar byed-par ḥgyur-ba ṣig-na, de-ltar-ni ḥjig-rten-na ma-mthoṅ-ba ḥaṁ ḥdod-pa yaṅ ma-yin-no.

(23) Le raisonnement qui est exprimé dans les vers à partir du 41ᵉ jusqu'au 51ᵉ est d'accord avec celui qui est exprimé

dans les vers, à partir du 8e jusqu'au 12e, du 10e chapitre du *Madhyamakaśāstra*. Parmi ces vers du *Madhyamakaśāstra*, le 8e et le 12e se trouvent dans la tendance générale du raisonnement des vers 41e-51e.

Le 8e :

yadīndhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṁ yadīndhanaṁ,
katarat pūrvaniṣpannaṁ yadapekṣāgnir indhanaṁ.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 207.)

gal-te śin bltos me yin-la,
gal-te me bltos śin yin-na;
gaṅ-la bltos-paḥi me daṅ śin,
daṅ-por grub-pa gaṅ-ṣig yin.

«Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer, wenn vom Feuer abhängig der Brennstoff erreicht wird,

«Welches ist das zuerst Erreichte, von welchem Feuer und Brennstoff abhängig sind?» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 62.)

Le 12^e^ :

apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanaṁ,
apekṣyendhanam agniṁ na nānapekṣyāgnim indhanam.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 210.)

śiṅ-la bltos-paḥi me med-de,
śiṅ-la ma-bltos me yaṅ med;
me-la bltos-paḥi śiṅ med-de,
me-la ma-bltos śiṅ yaṅ med.

«Vom Brennstoff abhängiges Feuer existiert nicht, vom Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht,

«Vom Feuer abhängiger Brennstoff existiert nicht, vom

Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht.» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 64.)

Les vers 11ᵉ *a-b* et 9ᵉ *a-b* du 10ᵉ chapitre du *Madhyamaka-śāstra* sont d'accord avec la dernière partie du 43ᵉ de notre texte.

Le 11ᵉ *a-b* :

yo' pekṣya sidhyate bhāvaḥ so' siddho' pekṣate katham,

(*Prasannapadā-Madhyamavṛtti*, p. 209.)

dṅos-po bltos ḥgrub gaṅ-yin-pa,
de ma-grub-na ji-ltar bltos;

Le 9ᵉ *a-b* :

yadīndhanaṃ apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanaṃ,

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 207.)

gal-te śiṅ bltos me yin-na,
me grub-pa-la sgrub-par ḥgyur;

«Wenn ein Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, nicht erreicht ist, wie ist es abhängig? (11 *a-b*)

«Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, so ist Erreichen des erreichten Feuers.» (9 *a-b*) (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 62-63.)

Le vers 11ᵉ *c-d* du 10ᵉ chapitre du *Madhyamakaśāstra* est d'accord avec la fin du 41ᵉ de notre texte.

athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate,

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 209.)

ji-ste grub-pas bltos śe-na,
de-ni bltos-par mi-rigs-so;

«Wenn (man) aber (annimmt): erreicht ist es abhängig, so ist es nicht richtig, dass es abhängig ist.» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 63.)

Le raisonnement du 10ᵉ vers du 10ᵉ chapitre de *Madhyamakavṛtti* est évidemment d'accord avec le raisonnement qui se trouve dans les vers à partir du 47ᵉ jusqu'au 50ᵉ de notre texte.

yo' pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati.
yadi yo' pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṁ kam apekṣya kaḥ.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 208.)

gal-te dṅos-po gaṅ bltos ḥgrub.
de-ñid-la yaṅ bltos-nas-ni;
bltos-bya gaṅ yin de ḥgrub-na.
gaṅ-la bltos-nas gaṅ-ṣig ḥgrub.

«Wenn von eben dem Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, (jenes andere) abhängig ist.

«Von wem abhängig wird was erreicht, wenn das, was abhängig zu machen ist, erreicht ist?» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 63.)

(24) **Quoique**, dans les 42ᵉ et 43ᵉ vers, on ne parle pas du temps antérieur et postérieur, on peut trouver en réalité que le 42ᵉ vers et la plus grande partie du 43ᵉ sont d'accord avec les phrases suivantes de *Vaidalyaprakaraṇa* (*Mdo-ḥgrel*, *Tsa*, 107 *a*):

1° gal-te tshad-ma gṣal-byaḥi don-las sṅa-rol-du yin-na-ni gaṅ-gi-na de tshad-mar brjod-par bya-ba gṣal-byaḥi don yod-pa ma-yin-na gaṅ-gi tshad-ma yin ṣin ci-ṣig tshad-mas ṅes-par byed.

2° ḥon-te phyis-na yin-na gṣal-bya yod-pa-la ci-ṣig tshad-mar ḥgyur, ma-skyes-pa-ni skyes-paḥi tshad-mar ḥthad-pa ma-yin-te, ma-skyes-pa daṅ skyes-pa dag lhan-cig mi-gnas-paḥi yaṅ phyir-ro.

1° « Si la source de connaissance est antérieure à l'objet connaissable, l'objet connaissable n'existant pas encore, à qui appartiendra ce qu'on appelle « source de connaissance » ? et qu'est-ce que cette source de connaissance vérifie ?

2° « Ou bien, si [la source de connaissance] est postérieure à [l'objet connaissable], l'objet connaissable existant déjà, que sera-ce qu'une source de connaissance [qui vérifie de nouveau l'objet connaissable déjà existant] ? La [source de connaissance] non encore produite n'est pas capable d'être la source de connaissance de [l'objet connaissable] déjà produit, parce que ce qui est déjà produit et ce qui n'est pas encore produit n'existent pas simultanément. »

Et de plus, dans le *Vaidalyaprakaraṇa,* on trouve encore le troisième article.

3° « ḥon-te cig-car-pa yin-na-ni de yaṅ srid-pa ma-yin-te, dper-na ba-laṅ-gi rva cig-car skyes-pa-dag rgyu daṅ ḥbras-bur mi-ḥthad-pa bṣin-no. »

« Que [la source de connaissance] existe en même temps que l'objet connaissable], ce ne sera pas non plus possible. Par exemple, il est impossible que les deux cornes [gauche et droite] du bœuf qui sont produites en même temps soient [dans le rapport de] la cause et du fruit. »

Partout où on rencontre dans notre texte ces trois articles, ils s'y présentent presque dans la même forme que dans le *Nyāyasūtra* où on les trouve comme doctrine adverse de celle du *Nyāya.*

II *a* 9. pūrvaṁ hi pramāṇasiddhau nendriyārtha-saṁnikarṣāt pratyakṣotpattiḥ.

« Denn, wenn die Erkenntnis früher [als ihr Erkenntnisgegenstand] nachgewiesen wäre, so wäre die Wahrnehmungserkenntnis nicht aus dem Kontakt der Sinne mit dem Gegenstand entstanden ».

10° paścāt siddhau na pramāṇebhyaḥ prameya-siddhiḥ.

« Wäre [die Erkenntnis] später [als ihr Gegenstand] nachgewiesen, so wäre der Gegenstand nicht erst durch die Erkenntnis erkannt ».

11° yugapat siddhau praty-artha-niyatatvāt karma-vṛttyābhāvo buddhīnām.

« Wäre [die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand] gleichzeitig nachweisbar, so wäre keine Abfolge der Denkakte [möglich], weil sie an ihre Gegenstände gebunden wären. »

Et ensuite, dans la traduction chinoise, le 43e vers n'a pas été indiqué comme vers particulier, mais on en trouve le sens dans la suite du commentaire du vers précédent (*Die Nyāya-sūtra*, p. 22).

(25) Le raisonnement qui est exprimé dans les vers à partir du 46e jusqu'au 51e se trouve encore dans le *Vaidalya* (*Mdo-ḥgrel, Tsa*, 105 *a*).

ḥdir tshad-ma daṅ gṣal-bya gñi-ga ḥdes-par mthon-ste, gaṅ-gi-phyir gṣal-bya yod-na tshad-ma-ni tshad-ma-ñid-du ḥgyur-ṣin, tshad-ma yod-na yaṅ gṣal-bya-ni gṣal-bya-ñid-du ḥgyur-ro. ṣes gṣal-bya-las tshad-ma grub-pa daṅ tshad-ma-las kyaṅ gṣal-bya grub-par byas-nas, tshad-ma-ni gṣal-byaḥi gṣal-byar ḥgyur-la, gṣal-bya yaṅ tshad-maḥi tshad-mar ḥgyur-

bas phan-tshun bltos-nas bdag-ñid thob-bar ḥgyur-ba deḥi-phyir tshad-ma yaṅ gñi-gar ḥgyur-la, gṣal-bya yaṅ gñi-gar ḥgyur-bas-na gñis-ka ḥdres-paḥo. deḥi-phyir raṅ-las grub-pa ma-yin-no. gal-te tshad-ma daṅ gṣal-bya-dag raṅ-gi ṅo-bos grub-par ḥgyur-na-ni tshad-ma daṅ gṣal-bya-dag-tu ḥgyur-na, gaṅ-gi phyir bltos-nas grub-pa-ni phan-tshun bskyed-par byed-pa ṣes-bya-baḥi don yin-pa deḥi-phyir raṅ-las grub-pa ma-yin-no.

« Ici, on voit que la source de connaissance et l'objet connaissable se confondent réciproquement. Car, quand l'objet connaissable existe, la source de connaissance se produit en source de connaissance et quand la source de connaissance existe, l'objet connaissable est posé sous forme d'objet connaissable. Ainsi, l'objet connaissable s'établit au moyen de la source de connaissance, et la source de connaissance s'établit aussi au moyen de l'objet connaissable. Donc, puisque la source de connaissance est posée comme objet connaissable de l'objet connaissable, et que l'objet connaissable est posé aussi comme source de connaissance de la source de connaissance, leur nature propre proviendrait de leur rapport réciproque. C'est pourquoi, la source de connaissance se constituant en deux [parties], et l'objet connaissable se constituant aussi en deux [parties], ils se confondraient réciproquement. Donc, ils ne sont pas établis par eux-mêmes. Si l'objet connaissable et la source de connaissance étaient établis par eux-mêmes, l'objet connaissable serait [lui-même] l'objet connaissable, et la source de connaissance serait [elle-même] la source de connaissance. Mais puisque l'établissement en rapport avec [l'autre chose] signifie « production réciproque », l'objet connaissable et la source de connaissance ne sont pas établis par eux-mêmes. »

(26) Le raisonnement de ce vers est l'adaptation du pre-

mier vers du premier chapitre du *Madhyamakaśāstra* qui est très connu dans le milieu de l'école Madhyamaka. Après Nāgārjuna, chaque fois qu'on a écrit des ouvrages sur la doctrine Madhyamaka, on a cité le 1er vers du *Madhyamakaśāstra* comme le fond de cette doctrine.

na svato nāpi parato na dvābhyāṁ nāpy ahetutaḥ,
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana.

(*Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 12.)

There absolutely are no things,
Nowhere and none, that arise (anew),
Neither out of themselves, nor out of one-self,
Nor out of both, nor at random.

(*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 71.)

(27) La traduction chinoise cite également ici le 8e vers. Cela est mieux.

(28) Le 55e vers et son commentaire expriment la même théorie que les vers du *Madhyamakaśāstra*, à partir du 18e jusqu'au 30e du 24e chapitre.

Voir *Prasannapadā-Madhyamakavṛtti*, p. 503-510; *Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 153-155.

(29) La « désignation mondaine » (*laukikavyavahāra*) : on l'appelle aussi simplement la « désignation » (*vyavahāra*). Voir le vers cité dans le commentaire du 28e vers.

Nāgārjuna dit encore dans le 69e vers de la *Śūnyatāsaptati* :

dam-paḥi don-ni der zad-do,
saṅs-rgyas bcom-ldan-ḥdas-kyis-ni;

IMPRIMERIE NATIONALE.

hjig-rten tha-sñad brten-nas-su,
sna-tshogs thams-cad yañ-dag btags.

La vérité transcendentale est précisément dans la [notion : « toutes les choses sont dépourvues de nature essentielle, c'est-à-dire non-substantielles] ».

Mais le Bouddha, Bhagavat, s'appuyant sur [la manière de] « la désignation mondaine », a désigné [par ce moyen] tout [l'ensemble des] choses diverses.

(30) La traduction chinoise forme un vers au moyen de la phrase, à partir de « en tout cas, si l'on pense : . . . » jusqu'à « dans la non-existence ».

(31) Dans le *Vaidalya* on indique le même raisonnement que le 12e vers comme objection de ceux qui affirment la nature essentielle des choses, en s'opposant à la négation de la source de connaissance et de l'objet connaissable.

dgag-pa bya-ba med-paḥi phyir ji-ltar khyod-kyi tshig kyañ ḥgog-par byed-par ḥgyur ṣiñ ji-ltar-na deḥi dgag-pa grub-par ḥgyur. (*Mdo-ḥgrel, Tsa,* 107 *a.*)

« Puisqu'il n'y a d'objet à nier (la source de connaissance et l'objet connaissable), comment ta parole peut-elle faire la négation ? Et comment la négation de ce [qu'il n'y a rien] peut-elle être établie ? »

Cette objection contre l'école Madhyamaka se trouve précisément dans le *Nyāyasūtra* comme étant la réfutation de la doctrine Madhyamaka.

II *a* 13. sarvā-pramāṇa-pratiṣedhāc ca pratisedhānupapattiḥ.

« Und dieser Einwand ist falsch, weil er alle Erkenntnismittel verbietet. » (*Die Nyāyasūtra's*, p. 22-23.)

(32) Dans le *Vaidalya*, on trouve le même raisonnement que celui des phrases ci-dessus.

dgag-par bya-ba med-na ḥgag-pa ṣes-bya-ba de med-de ṣe-na, de-ni ma-yin-no. ma-grub-paḥi rtog-pa spoṅ-ba yin-no. ḥdi-lta-ste, dper-na chu śin-tu gtiṅ-riṅ-ba ma-yin-pa-la, gtiṅ-riṅ-baḥi blo daṅ mṅon-par ldan ṣin ḥjigs-par ḥgyur-ba-la deḥi ḥjigs-paḥi dgos-pa spaṅ-baḥi don-du gṣan de śes-pas ḥdi-la chu gtiṅ-riṅ-ba yod-pa ma-yin-te. ṣes-bya-ba-ni de med-pa-la deḥi blo bsal-baḥi don-du ḥthad-pa yin-paḥi-phyir dgag-bya med-pa-la yaṅ dgag-bya brjod-pa-las dgag-pa byed-pa yin-no. (*Mdo-ḥgrel, Tsa,* 107 *b.*)

« Si tu dis : « Quand l'objet niable n'existe pas, la « négation » « n'existe pas non plus », ce ne sera pas vrai. Nous [voulons] abandonner la pensée (*kalpa*) qui pense [l'objet] non-établi [comme objet établi (= objet substantiel)]. Par exemple, quand quelqu'un éprouve de la crainte, parce qu'il croit avoir la perception (*buddhi*) : « voici une eau très profonde », bien que [en réalité] cette eau ne soit pas très profonde, une autre personne, sachant [l'état véritable de la rivière,] enseigne pour chasser la crainte [de son compagnon] : « Ici, il n'y a pas d'eau pro« fonde ». Ainsi, le même enseignement est possible pour écarter la perception (*buddhi*) qui perçoit la non-existence comme existence. Donc, [notre] négation porte sur le cas où on parle de l'objet à nier, bien que cet objet à nier n'existe pas substantiellement. »

Ce qu'on appelle ici « perception » (*buddhi*) est dans notre texte la « pensée exagérée » (*adhyāropana*) Le mot *adhyāropana* se trouve partout dans les textes du Yogacāra, avec le mot *apavāda* (pensée qui pense comme non-existence, ce qui a la

valeur d'existence). Là où on écarte ces deux pensées extrêmes, la vérité du bouddhisme mahāyaniste se manifeste.

(33) Voir le commentaire du 22e vers, etc.

(34) Dans le *Vaidalya*, on trouve le même raisonnement que celui du 20e vers comme objection de l'adversaire qui s'oppose à la négation de la source de connaissance et de l'objet connaissable.

dus gsum-du tshad-ma daṅ gṣal-bya-dag ma-grub-par ḥdod-pa deḥi-phyir khyod-kyis brjod-paḥi tshad-ma daṅ gṣal-bya-baḥi dgag-pa gaṅ-yin-pa-de yaṅ dgag-par bya-baḥi don-las sṅa-rol-du ḥam phyis-nas sam cig-car yin graṅ-na, dgag-pa de yaṅ dus-gsum-du mi-ḥgrub-te. » (*Mdo-ḥgrel, Tsa,* 107 *a.*)

« Puisque tu admets : « La source de connaissance et l'objet « connaissable ne sont pas établis en trois temps », la négation de la source de connaissance et de l'objet connaissable que tu as indiquée, cette négation aussi n'est pas établie non plus, ni quand la négation est avant l'objet niable, ni quand la négation est après l'objet niable, ni quand la négation est en même temps que l'objet niable. »

Cette objection contre l'école Madhyamaka se trouve dans le *Nyāyasūtra* comme étant la réfutation de la doctrine Madhyamaka.

II *a* 12. traikālyāsiddheḥ pratiṣedhānupapattiḥ.

« Dieser Einwand ist falsch, weil [bei dieser Einstellung auch die Beweiskraft des Einwandes] in den drei Zeiten unmoglich ist. » (*Die Nyāyasūtra's,* p. 22.)

(35) Ce vers est d'accord avec le 14[e] vers du 24[e] chapitre du *Madhyamakaśāstra*.

sarvaṁ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate,
sarvaṁ na yujyate tasya śūnyaṁ yasya na yujyate.

(*Prasannapadā nāma Madhyamakavṛtti*, p. 500.)

gaṅ-la stoṅ-pa-ñid ruṅ-ba,
de-la thams-cad ruṅ-bar ḥgyur:
gaṅ-la stoṅ-ñid mi-ruṅ-ba,
de-la thams-cad mi-ruṅ ḥgyur.

« Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles richtig;
« Für wen Leerheit nicht richtig ist, für den ist alles nicht richtig. » (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 152.)

Le commentaire du 71[e] vers dans notre texte explique la même idée que les vers suivant le 14[e] vers de ce *Madhyamakaśāstra*, et ces vers du *Madhyamakaśāstra* doivent être considérés comme renfermant la doctrine principale du *Madhyamakaśāstra*. C'est pourquoi nous avons cette même doctrine principale pour conclusion de notre texte.

Comme pensée de conclusion, nous avons encore le 72[e] vers qui, exprimant aussi la doctrine principale du Madhyamaka, restitue au Bouddha le mérite de cette doctrine. Naturellement cette doctrine principale se trouve parmi les vers importants, cités ci-dessus, du *Madhyamakaśāstra*.

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṁ tāṁ pracakṣmahe,
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā. (18)

(*Prasannapadā nāma Madhyamakavṛtti*, p. 503.)

brten-ciṅ ḥbrel ḥbyuṅ gaṅ-yin-pa,
de-ni stoṅ-pa-ñid-du-bśad;

de-ni rten-nas gtogs-pa ste,
de-ñid dbu-mahi lam yin-no.

«Was abhängiges Entstehen (*pratītyasamutpāda*) ist, das nennen wir Leerheit;

«Diese wird abhängig erkannt, das ist der mittlere Weg.» (*Mittlere Lehre des Nāgārjuna*, p. 153.)

LA VERSION TIBÉTAINE

DES

PRAJÑĀPĀRAMITĀ,

PAR

MARCELLE LALOU.

Les textes classés sous la rubrique *Prajñāpāramitā* forment la première section du *Kanjur* de Pékin et la seconde des éditions de Narthang et de Koumboum, ainsi que du *Kanjur* manuscrit conservé à Berlin.

Cette série de *sūtra* occupe vingt et un volumes dans les *Kanjur* de Narthang et de Koumboum; vingt-quatre volumes dans le manuscrit de Berlin et l'édition de Pékin.

Dans les *Kanjur* de Narthang et de Koumboum, les vingt et un volumes renferment vingt-trois textes distincts, dont les cinq premiers remplissent, à eux seuls, vingt volumes; les dix huit autres sont rassemblés dans le dernier tome, sous le titre de *Mélanges* (*sna-chogs*).

Dans le *Kanjur* de Pékin et le manuscrit de Berlin, la section *Prajñāpāramitā* comprend trente textes distincts. Les cinq premiers se suivent, dans un autre ordre, mais correspondent en bloc aux cinq premiers *sūtra* des éditions de Narthang et de Koumboum. Par contre, le volume de *Mélanges*, le vingt-qua-

trième, est d'une composition toute différente : six *sūtra* sont omis, tandis qu'on trouve, groupés à la fin, les treize textes traduits du pali qui terminent la section *Mdo* dans les *Kanǰur* de Narthang et de Koumboum.

Les six *sūtra* omis : *Prajñāpāramitā-ardhaśatika*, *Prajñāpāramitā-aṣṭaśataka*, *Kauśika-prajñāpāramitā*, *Svalpa-akṣara-prajñāpāramitā*, *Pañcaviṃśati-prajñāpāramitā-mukha*, *Prajñāpāramitāhṛdaya*, sont donnés dans la section *Rgyud* des quatre *Kanǰur* comparés ici; ils sont donc en double dans les éditions de Narthang et de Koumboum.

Le manuscrit de Berlin et l'édition de Pékin diffèrent ici sur deux points : 1° dans le manuscrit, la section *Prajñāpāramitā* est la première de la collection canonique, elle est la seconde dans l'édition de Pékin; 2° l'ordre de succession de deux textes : l'*Aṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitā* et la *Daśasāhasrikā-prajñāpāramitā* est interverti [1]. Ce sont les seules anomalies que présentent ces deux collections, qui offrent, par ailleurs, des ressemblances essentielles : la présence à la même place des textes traduits du pali, l'omission des six *sūtra* reproduits dans le *Rgyud*.

Le catalogue comparé des *Kanǰur* de Narthang et de Pékin, fait ressortir une différence importante : la *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā* du *Kanǰur* de Narthang comprend, groupés à la fin du dernier volume, trois *bam-po* et trois *le'u* de plus que dans le *Kanǰur* de Pékin et cette édition donne, par surcroît, des noms de traducteurs. On retrouve les titres des trois *le'u* à la fin de *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, de *Aṣṭādaśasā-*

[1] Ces divergences ne sont peut-être qu'apparentes : elles peuvent provenir simplement de la façon dont sont désignés les volumes. Dans le *Kanǰur* de Narthang et le manuscrit de Berlin, la désignation de chaque subdivision de la série *Prajñāpāramitā* recommence à la lettre ཀ་ tandis que dans le *Kanǰur* de Pékin la section est classée sans erreur, puisque les volumes portent les lettres ར་ à ཛི་.

hasrikā-prajñāpāramitā et de *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, mais il n'est pas donné, pour ces textes, de noms de traducteurs. Il semble, non pas que ces *le'u* aient été ajoutés dans le *Kanjur* de Narthang mais bien plutôt que la fin de *Śatasāhasrikāprajñā°*, dans le *Kanjur* de Pékin (et dans le manuscrit de Berlin) soit amputée.

Dans la préface au catalogue de la version tibétaine du *Ratnakūṭa*, j'ai pu montrer la concordance parfaite qui existe, pour cette classe de textes, entre le *Tripiṭaka* chinois et les éditions tibétaines de Narthang et de Koumboum. Le même travail de comparaison, mais beaucoup plus complexe, reste à faire pour la section *Prajñāpāramitā*. On trouvera des renseignements précieux dans le catalogue du *Kanjur* de Pékin que M. Sakurabe est en train de publier [1], car il y donne les titres des *le'u* ainsi que les correspondances sanskrites et chinoises.

Il n'est pas inutile de signaler que, d'après le catalogue chinois *Tche yuan lou*, il manquerait à la recension tibétaine : *Suvikrāntiprajñā°*, *Pañcaśatikaprajñā°* et *Kauśikaprajñā°* [2], ce qui est inexact.

Bibliographie et abréviations.

N. = *Kanjur* de Narthang.

P. = *Kanjur* de Pékin.

Sch. = Copie de l'*Index* fait par Schilling von Canstadt sur le *Kanjur* de Koumboum, conservé au musée Asiatique (Bibliothèque Nationale, fonds tibétain, n. 471).

Cs. = *Analyse du Çer-phyin* par Csoma de Körös, traduite et

(1) Dans *Bukkyō Kenkyū*, fasc. 25.

(2) Ce dernier texte ne fait pas partie de la section *Prajñāpāramitā* dans le *Tripiṭaka* chinois (cf. *Nanjio*, 865), de même que *°sañcayagāthāḥ* (*Nanjio*, 864) et (*Sv*)*alpa-akṣara* (*Nanjio*, 797).

publiée par L. Feer, *Annales du Musée Guimet*, II, 1881, p. 199.

Frag.=*Fragments extraits du Kanjur*, par L. Feer, *Annales du Musée Guimet*, V, 1883.

B. = *Verzeichniss der Tibetischen Handschriften* von Hermann Beckh, *Die Handschriften-verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 1914, p. 6-13.

La Collection tibétaine Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut, par Jacques Bacot, *J. as.*, oct.-déc. 1924, p. 321-348.

La version tibétaine du Ratnakūṭa, *J. as.*, oct.-déc. 1927, p. 234 et suiv.

Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, 1er fascicule, *Buddhica*, 2e série.

Catalogue des *Prajñāpāramitā*.

Le numéro qui précède la lettre du volume est celui du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale.

On trouvera les titres tibétains dans le *Catalogue* d'Hermann Beckh : ceux qui ne présentent pas de variantes n'ont pas été reproduits ici.

KANJUR DE PÉKIN.

I. *Satasāhasrikā-prajñāpāramitā.*

14 volumes :

26, vol. ར་, *bam-po* 1-19, 319 f.

27, vol. ལ་, *bam-po* 20-41, 330 f.

28, vol. ཤ་, *bam-po* 42-63, 339 f.

29, vol. ས་, *bam-po* 64-84, 326 f.

30, vol. ཧ་, *bam-po* 85-107, 339 f.

31, vol. ཨ་, *bam-po* 108-130, 330 f.

KANJUR DE NARTHANG.

I. Mêmes titres.

12 volumes :

373, vol. ཀ་, *bam-po* 1-24, 543 f.

374, vol. ཁ་, *bam-po* 25-51, 528 f.

375, vol. ག་, *bam-po* 52-78, 573 f.

376, vol. ང་, *bam-po* 79-102, 519 f.

377, vol. ཅ་, *bam-po* 103-129, 532 f.

378, vol. ཆ་, *bam-po* 130-153, 532 f.

KANJUR DE PÉKIN.

32, vol. ཀྲ་. *bam-po* 131-151, 326 f.

33, vol. ཀི་, *bam-po* 152-169, 367 f.

34, vol. ཁི་. *bam-po* 170-192, 353 f.

35, vol. གི་, *bam-po* 193-214, 375 f.

36, vol. ངི་, *bam-po* 215-237, 323 f.

37, vol. ཅི་, *bam-po* 238-258, 310 f.

38, vol. ཆི་. *bam-po* 259-279, 356 f.

39, vol. ཇི་, *bam-po* 280-300, 320 f.

72 *le'u.*

KANJUR DE NARTHANG.

379. vol. ཛ་. *bam-po* 154-175. 535 f.

380. vol. ཝ་. *bam po* 176-202, 5[illegible] f.

381. vol. ཞ་. *bam-po* 203-228. 528 f.

382, vol. ཟ་. *bam-po* 229-254. 541 f.

383, vol. འ་, *bam-po* 255-277. 531 f.

384. vol. ཡ་, *bam po* 278-303. 536 f.

75 *le'u.*

Trad. : Jinamitra, Surendrabodhi, Ye-çes-sde. Ces noms manquent à *P.* et à *B.*

Ici, le texte comprend, groupés à la fin du dernier volume, 3 *bam-po* et 3 *le'u* de plus que dans *P.* et *B.* :

F. 484, fin du 72e *le'u* (sans titre) et début du 301e *bam-po.*

F. 523, fin du 73e *le'u* : *rtag-tu-ñu.*

F. 534, fin du 74e *le'u* : *čhos 'phags.*

F. 536, fin du 75e *le'u* : *yoṅs-su gtaṅ-ba* (v. *supra*, p. 88).

Cf. une *Śatasāhasrikā*° en 16 volumes et 303 *bam-po* : nos 3501-3516 de la Collection Schilling, à la Bibliothèque de l'Institut.

KANJUR DE PÉKIN.

II. *Pañcaviṃśatisāhasrikā - prajñāpāramita.*

4 volumes :

40, vol. ཉི་, *bam-po* 1-20, 300 f.

41, vol. ཏི་, *bam-po* 21-40, 311 f.

KANJUR DE NARTHANG.

II. Mêmes titres.

3 volumes :

385, vol. ཀ་, *bam-po* 1-27, 547 f.

386, vol. ཁ་, *bam-po* 28-52, 545 f.

KANJUR DE PÉKIN.	KANJUR DE NARTHANG.
42, vol. ཞི་, *bam-po* 41-59, 312 f.	387. vol. ག་, *bam-po* 53-78, 543 f.
43, vol. རི་, *bam-po* 60-78, 282 f.	
76 *le'u.*	76 *le'u.*

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Pas de noms de traducteurs dans *P.*, *B.*, *N.*, *Sch.*

III. *Aṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitā.*	III. Mêmes titres.
3 volumes :	3 volumes :
44, vol. ཉི་, *bam-po* 1-22, 282 f.	388, vol. ཀ་, *bam-po* 1-25, 514 f.
45, vol. ཙི་, *bam-po* 23-44, 281 f.	389, vol. ཁ་, *bam-po* 26-50, 545 f.
46, vol. ཚི་, *bam-po* 45-60, 223 f.	390, vol. ག་, *bam-po* 51-60, 213 f.
87 *le'u.*	87 *le'u.*

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Trad. *Sch. :* Ye-çes-sde, qui manque à *P.*, *B.*, *N.*

IV. *Daśasāhasrikā-prajñāpāramitā.*	IV. Mêmes titres.
2 volumes :	1 volume :
46, vol. ཚི་, *bam-po* 1-8, 93 f. (224-317).	391, vol. ཀ་, *bam-po* 1-34, 613 f.
47, vol. ཙི་, *bam-po* 9-34, 317 f.	
33 *le'u.*	33 *le'u.*

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Śāriputra.

V. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā.*	V. Mêmes titres.
1 volume :	1 volume :
48, vol. ཛི་, *bam-po* 1-24, 312 f.	392, vol. ཀ་, *bam-po* 1-24, 462 f.
32 *le'u.*	32 *le'u.*

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Subhūti, Śāriputra; Ānanda.

Colophon de *N.* : *rgya-gar-gyi mkhan-po Śākyasena daṅ Jñānasiddhi daṅ źu čhen-gyi lo-ca-ba ban-de Dharmatāśīla la-sogs-pas bsgyur-čiṅ źus-te gtan-la phab* /

slad-kyis dbaṅ-phyug dam-po'i mṅa-bdag bod-kyi Dpal-lha-bcan-po-bkra-çis-lha-lde-bcan-gyi bkas / rgya-gar-gyi mkhan-po Subhaṣita daṅ / sgra bsgyur-gyi lo-ca-ba dge-sloṅ Rin-čhen-bzaṅ-pos / yul-dbus-kyi 'grel-ba-la gtugs-nas bčos-çiṅ žus-te gtan-la phab / laṅ slad-kyis skyid smad gñe thaṅ na mo čher / paṇḍita čhen-po Dīpaṃkāraśrījñāna daṅ / lo-ca-ba 'Brom-rgyal-ba'i-'byuṅ-gnas gñis-kyis brgyad-stoṅ-pa bçad-pa'i dus-su čhe loṅ žig gtan-la phab // phyis Ra-sgreṅ-gi gcug-lag-khaṅ-du lo-ca-ba 'Brom-rgyal-ba'i-'byuṅ-gnas-kyis rgya-gar-gyi mdo gsum-la gtugs-nas lan gñis gtan-la phab / slad-kyis yaṅ lo-ca-ba du-ma bsags-nas gtan-la phab / slar yaṅ sñigs dus-kyis thams-čad mkhyen-pa čhen-po // ža-lu lo-ca-ba Dpal-rin-čhen-čhos-skyoṅ-bzaṅ-po'i žal sṅa-nas-kyis / rgya-bod-kyi dpe du-ma daṅ bstan-nas çin-tu rnam-par dag-par mjad-pa'i ma phyi-las slar yaṅ žus-te gtan-la phab-pa'o //

Le colophon de *P.* est semblable à celui de *B.*, c'est-à-dire qu'il nomme à la fin Blo-ldan-çes-rab, au lieu de Dpal-rin-čhen-čhos-skyoṅ-bzaṅ-po de *N.* (cf. le Dharmapālabhadra du colophon de *Prajñāpāramitāsañcayagāthāḥ*, *infra*, n. 1).

KANJUR DE PÉKIN.

49. Vol. ཟི, *Sna-chogs.*

VI. *Prajñāpāramitāsañcayagāthāḥ.*

F. 1-22^{a}.

Hom. : à Mañjuśrī.
Trad. : Vidyākarasiṃha, Dpal-rcegs. Ces noms manquent à *N.*[1].
Quatrième texte du volume *Sna-chogs* de *N.*

VII. *Suvikrāntavikramiparipṛcchā-prajñāpāramitānirdeśa.*
F. 22^{b}-113^{b}.

Trad. : *P.*, *B.* et *Sch.* : Śīlendrabodhi, Jinamitra, Ye-çes-sde, qui manquent à *N.*
Premier texte du volume *Sna-chogs* de *N.*

KANJUR DE NARTHANG.

393. Vol. ཀ, *Sna-chogs.*

VI. *Suvikrāntavikrami-paripṛcchā-prajñāpāramitā-(nir)-deśa* (°*bstan-pa*).
F. 1-130^{a}.

Nidāna : Rājagṛha, Veṇuvana.
Pas de noms de traducteurs. Cf. *P.*, vol. ཟི, f. 22^{a}-113^{b}.

Çer-phyin, *B.*, XXIV, 4; *Cs.* 6, I.

---

(1) Cf. dans *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, fasc. 1, ce colophon de *Prajñāpāramitā-sañcaya-gāthāḥ* (n° 108) : *Çes-rab-kyi pha-rol-tu*

KANJUR DE PÉKIN.	KANJUR DE NARTHANG.
VIII. Mêmes titres. F. 114^a-143^a.	VII. *Saptaśatikanāmaprajñāpāramitāmahāyānasūtra.* F. 130^a-169^b. Int. : Mañjuśrī, Śāriputra.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana. Pas de noms de traducteurs dans *P.* et *N.*; *Sch.* et *B.* : Śīlendrabodhi, Jinamitra, Ye-çes-sde.

Çer-phyin, *B.* XXIV, 3; *Cs.* 6, II.

IX. Mêmes titres. F. 143^a-161^b.	VIII. *Pañcaśatikaprajñāpāramitā.* F. 169^b-196^b. Int. : Rab 'byor (Subhūti).

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Pas de noms de traducteurs dans *P.*, *B.* et *N.*; *Sch*, Śīlendrabodhi, Ye-çes-sde.

Çer-phyin, *B.* XXIV, 4; *Cs.* 6, III.

	IX. *Prajñāpāramitāsañcayagāthāḥ.* F. 196^b-222^a.

Pas de *nidāna* ni de noms de traducteurs (cf. *supra*, p. 93, n. 1).

Premier texte de la section *Sna-chogs* dans *P.* et *B.*

Çer-phyin, *B.*, XXIV, 1; *Cs.* 6, IV.

---

phyin-pa khri-brgyad-stoṅ-pa-las byuṅ-ba'i phags-pa sdud-pa chig le'ur bçad-pa 'di slob-dpon Seṅ-ge-bzaṅ-pos źu-dag mjad-pa'i rgya dpe daṅ // bod dpe dag-pa-la gtugs-nas / źa-lu lo-ca-ba dge-sloṅ Dharmapālabhadras slar yaṅ-dag-par byas-pa'o // gsum źus // Sans doute faut-il lire *Çes-rab° °phyin-pa brgyad-stoṅ-pa* : les titres et la succession des *le'u* sont identiques dans *Prajñā°-°sañcayagāthāḥ* et dans *Aṣṭasāhasrikā°* (cf. le *Catalogue* de M. Sakurabe).

KANJUR DE PÉKIN.	KANJUR DE NARTHANG.
X. Mêmes titres. F. 161^{b}-175^{b}.	X. *Vajracchedikānāmaprajñāpāramitāmahāyānasūtra.* F. 222^{b}-240^{a}. Int. : Rab-'byor (Subhūti).

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana. Pas de noms de traducteurs dans *P.*, *B.*, *N.*
Sch. : Śīlendrabodhi, Ye-çes-sde.

Çer-phyin, *B.* XXIV. 5 ; *Cs.* 6, V.

Manque à la section *Prajñāpāramitā.* Cf. *Rgyud.*	XI. *Prajñāpāramitānāma-ardhaśatika. 'phags-pa çes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i chul brgya lṅa bču-pa.* F. 240^{a}-250^{a}. Le titre tibétain suggère °*pāramitā-naya śata-pañca-daśa.* C'est celui qu'a rétabli *Cs.*; *Sch.* a °*nāya-arddhaśatika.* Cf. *B. Rgyud*, 9. 8, qui donne la forme : °*naya-śata-pañcaśatika.* Pas de *nidāna* ni de noms de traducteurs. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, VI. *Rgyud*, *Cs.* VIII, 6 ; *B.* IX, 8.

Manque à la section *Prajñāpāramitā.* Cf. *Rgyud.*	XII. *Prajñāpāramitānāma-aṣṭaśatakā.* F. 250^{a}-252^{b}. Pas de *nidāna* ni de noms de traducteurs. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, VII. *B. Rgyud*, XIII, 10 ; *Cs.* XI, 19.

KANJUR DE PÉKIN.	*KANJUR* DE NARTHANG.
XI. °*pañcaśatika*° = °*lṅa-bču-pa'o.* F. 176ᵃ-178ᵇ.	XIII. *Bhagavatīprajñā*[*pāramitā*]-*ardhaśatika.* Le titre tibétain traduit °*pāramitā*°, qui est omis dans *N.* et dans *Sch.* F. 252ᵇ-255ᵇ.

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa, ... une grande assemblée avec Indra, Brahma, etc. Pas de noms de traducteurs. Cf. la forme du titre donné par M. Sakurabe : °*pañcaṣikā*°.

Çer-phyin, *Cs.* 6, VIII; *B.* XXIV, 6.

XII. *Eka-akṣarīmātānāma-sarvatathāgata-prajñāpāramitā.* *De-bžin-gçegs-pa thams-čad-kyi yum çes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa yi-ge gčig-ma žes-bya-ba.* F. 178ᵇ-178ᵇ.	XIV. *Bhagavatīprajñāpāramitā-sarvatathāgatamātā-eka-akṣarīnāma.* *Bčom-ldan-'das çes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa de-bžin-gçegs-pa thams-čad-kyi yum yi-ge gčig-ma žes-bya-ba.* F. 255ᵇ-256ᵃ.

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Ānanda. Pas de noms de traducteurs. La forme du titre de *P.* se retrouve dans *B.*; celle de *N.* dans *Sch.*

Çer-phyin, *Cs.* 6, IX; *B.* XXIV, 7.

Manque à la section *Prajñāpāramitā.* Cf. *Rgyud.*	XV. *Kauśikaprajñāpāramitā.* F. 256ᵃ-258ᵃ. *Nidāna* : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa Int. : Kauśika. Pas de noms de traducteurs. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, X. *Rgyud*, *Cs.* XI, 20; *B.* XIII, 11.

KANJUR DE PÉKIN.	KANJUR DE NARTHANG.
Manque à la section *Prajñāpāramitā*. Cf. *Rgyud*.	XVI. *Svalpa akṣaraprajñāpāramitā-nāma-mahāyānasūtra.* *Salpa°*... F. 258ᵇ-261ᵃ. *Nidāna* : Rājagṛha. Gṛdhrakūṭa. Int. : Ānanda. Pas de noms de traducteurs. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, XI. *Rgyud*, *Cs.* XI, 22; *B.* XII, 21 (*svalpa°*).
Manque à la section *Prajñā°*. Cf. *Rgyud*.	XVII. ***Pañcaviṃśati-prajñāpāramitāmukhanāma-mahāyānasūtra.*** F. 261ᵃ-262ᵇ. *Nidāna* : le Sumeru. Int. : Vajrapāṇi. Cf. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, XII, *Rgyud*, *Cs.* IX, 4; *B.*, X, 2.
Manque à la section *Prajñā°*. Cf. *Rgyud*.	XVIII. *Bhagavatī-prajñā-pāramitāhṛdaya.* Le titre tibétain traduit *°prajñā°*, qui est omis en sanskrit. F. 262ᵇ-264ᵃ. *Nidāna* : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Avalokiteśvara. Cf. *Çer-phyin*, *Cs.* 6, XIII. *Rgyud*, *Cs.* XI, 13; *B.* XII, 22.

IMPRIMERIE NATIONALE.

KANJUR DE PÉKIN. — KANJUR DE NARTHANG.

XIII. Mêmes titres.

F. 179^{a}-180^{a}.

XIX. *Prajñāpāramitā-Sūryagarbha-mahāyānasūtra.*

F. 264^{a}-266^{a}.

Nidāna : Au pays de Magadha. Int. : le Bodhisattva Ñi-ma rab-tu snaṅ-ba.

Cf. *Çer-phyin*, *B.* XXIV, 8; *Cs.* 6, XIV.

XIV. Mêmes titres.

F. 180^{a}-181^{b}.

XX. *Candragarbha-prajñāpāramitā-mahāyanasūtra.*

F. 266^{a}-267^{b}.

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Candragarbha.

Cf. *Çer-phyin*, *B.* XXIV, 9; *Cs.* 6, XV.

XV. Mêmes titres.

F. 181^{b}-182^{a}.

XXI. *Prajñāpāramitā-Samantabhadra-mahāyānasūtra.*

F. 267^{b}-268^{b}.

Nidāna : Au pays de Magadha.

Cf. *Çer-phyin*, *B.* XXIV, 10; *Cs.* 6, XVI.

XVI. Mêmes titres.

F. 182^{a}-182^{b}.

XXII. *Prajñāpāramitā-Vajrapāṇi-mahāyānasūtra.*

F. 268^{a}-269^{a}.

Nidāna : Rājagṛha, Int. : Vajrapāṇi.

Cf. *Çer-phyin*, *B.* XXIV, 11; *Cs.* 6, XVII.

KANJUR DE PÉKIN.	KANJUR DE NARTHANG.
XVII. Mêmes titres.	XXIII. *Prajñāpāramitā-Vajraketu-mahāyānasūtra.*
F. 182b-183a.	F. 269a-270b.
Nidāna : Rājagṛha.	Pas de noms de traducteurs.
Cf. *Çer-phyin*, *B.* XXIV, 12; *Cs.* 6, XVIII.	Fin du dernier volume de la section Prajñāpāramitā.

Mdo XXX.

435. vol. ཨ.

XVIII. *Dharmacakrapravartana-sūtra.*	*a.* Mêmes titres.
F. 183b-187a.	F. 427a-431b.

Nidāna : Benarès, Ṛṣipatana.

Cf. *B.* *Çer-phyin*, XXIV, 13; *Saṃyutta-nikāya*, V, 420; *Paritta*, 23; traduit dans *Frag.* p. 111-123.

XIX. *Jātaka-nidāna.*	*b.* Mêmes titres.
F. 187a-264b.	F. 431b-543a.

Nidāna : Jetavana.

Cf. *B.* *Çer-phyin*, XXIV, 14; *Nidāna-kathā* dans *The Jātaka*, éd. Fausböll, vol. I, p. 1-94, traduit dans *Frag.*, p. 232 et suiv.

XX. *Āṭānāṭīya-sūtra.* *Lčañ-lo-čan-gyi pho-brañ-gi-mdo.*	*c.* Mêmes titres.
F. 264b-274b.	F. 543a-558b.

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa.

Cf. *B.* *Çer-phyin*, XXIV, 15; *Dīgha-nikāya*, III, 194-206; *Paritta*, 22.

KANǰUR DE PÉKIN.	*KANǰUR* DE NARTHANG.
—	—
XXI. *Mahāsamaya-sūtra*. F. 275^{a}-278^{b}.	*d*. Mêmes titres. F. 558^{b}-564^{a}.

Nidāna : chez les Śākya, à Kapilavastu.

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 16; *Dīgha-nikāya*, II, 253-262; *Paritta*, 24.

XXII. *Maitrī-sūtra*. F. 278^{b}-286^{a}.	*e*. Mêmes titres. F. 564^{b}-574^{b}.

Nidāna : Kapilavastu. Nyagrodhārāma. Int. : Śāriputra.

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 17. *Nanjio*, 207.

XXIII. *Maitrībhāvana-sūtra*. F. 286^{a}-287^{a}.	*f*. Mêmes titres. F. 574^{b}-576^{a}.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana.

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 18; *Aṅguttara-nikāya*, V, 342, 16; *Paritta*, 11; traduit dans *Frag.*, p. 221-223.

XXIV. *Pañcaśikṣyānusāṃśā-sūtra*. F. 287^{a}-292^{b}.	*g*. *Pañcaśikṣyānuśaṃśā-sūtra* (*śikṣyanusamsa*°). *bslab-pa lṅa'i phan-yon-gyi mdo*. F. 576^{a}-584^{b}. Colophon : *chul-khrims lṅa'i phan-yon bstan-pa'i mdo* (qui suggère la forme du titre de *B.* : *Pañcaśīla*°).

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 19; traduit dans *Frag.*, p. 230-243.

KANJUR DE PÉKIN. — *KANJUR* DE NARTHANG.

XXV. *Giri-Ānanda-sūtra.*
F. 293^a-295^b.

h. Mêmes titres.
F. 584^a-588^b.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana.

Cf. *B. Çer-phyin,* XXIV, 20; *Aṅguttara-nikāya,* V, 108-112; *Paritta,* 20; traduit dans *Frag.,* p. 145-150.

XXVI. *Nandopananda-nāgarāja-damana-sūtra.*
F. 295^b-298^a.

i. Mêmes titres.
F. 589^a-592^b.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana.

Cf. *B. Çer-phyin,* XXIV, 21; trad. dans *Frag.,* p. 419-419 (pour un texte pali, cf. *Visuddhimagga*, p. 398-401).

XXVII. *Mahākāśyapa-sūtra.*
F. 298^a-299^a.

j. Mêmes titres.
F. 592^b-594^a.

Nidāna : Rājagṛha, Gṛdhrakūṭa. Int. : Mahākāśyapa.

Cf. *B. Çer-phyin,* XXIV, 22; *Saṃyutta-nikāya, Mahāvagga,* II, 2, 3; *Paritta,* 17; traduit dans *Frag.,* p. 150-152.

XXVIII. *Sūrya-sūtra.*
F. 299^b-300^a.

k. Mêmes titres.
F. 594^a-595^a.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana. Int. : le *devaputra* Sūrya.

Cf. *B. Çer-phyin,* XXIV, 23; *Saṃyutta-nikāya,* I, 51; *Paritta,* 15.

KANJUR DE PÉKIN.	*KANJUR* DE NARTHANG.
XXIX. *Candra-sūtra.*	*l.* Mêmes titres.
F. 300ª-300ᵇ.	F. 595ª-595ᵇ.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana. Int. : le *devaputra* Candra. Cf. N. *Mdo*, XXVI, *Cs.* 28, où la scène se passe à Campā.

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 24; *Saṃyutta-nikāya*, I, 50; *Paritta*, 14; traduit dans *Frag.*, p. 411-413.

XXX. *Mahāmaṅgala-sūtra.*	*m.* Mêmes titres.
F. 300ᵇ-301ᵇ.	F. 596ª-597ª.

Nidāna : Śrāvastī, Jetavana.

Cf. *B. Çer-phyin*, XXIV, 25; *Sutta-nipāta*, II, 4; *Khuddaka-pāṭha*, 5; *Paritta*, 7; traduit dans *Frag.*, p. 224-227.

RAPPORT
SUR LES FOUILLES DE KISH[1],

PAR

M. L.-CH. WATELIN.

Pendant la saison 1928-1929, les travaux ont continué suivant les mêmes directives que pendant la dernière saison.

D'une part, les équipes ont élargi le travail dans la partie profonde des fouilles; d'autre part elles ont découpé quatre tranchées dans la partie nord-ouest du tell en se rapprochant de la face nord-ouest du grand temple.

A mon arrivée, en novembre, j'ai profité de la baisse des eaux pour amener à 0 m. 50 plus bas le niveau général déjà atteint en profondeur. A cette profondeur, qui correspond au niveau hydrostatique (6 mètres sous le niveau de la plaine), j'ai rencontré un niveau général de pavements en briques plano-convexes cuites, parmi des murs en briques crues de même forme, que le voisinage de l'eau rend très difficiles à suivre; il n'a donc pu être dressé qu'un plan approximatif de ces constructions. Quelques endroits, plus approfondis que les autres par des équipes, montraient que, sous ce pavement, le sol était encore mêlé de poteries, de débris organiques et de charbon. En conséquence, je fis exécuter un sondage pour tâcher d'arriver au sol vierge. Le sol vierge ne fut atteint qu'à 3 mètres sous le niveau actuel de la nappe d'eau; la coupe du sondage (2 mètres carrés) montre une superposition d'habitats depuis la surface primitive du sol.

En élargissant le champ de fouilles, les équipes arrivèrent

[1] Université d'Oxford et Field Museum de Chicago, 1928-1929.

en contact avec des murs qui furent soigneusement conservés, elles mirent ainsi au jour une partie des premières constructions de Kish avec leur système de drainage (fig. 1).

Tout d'abord la partie des constructions découvertes est traversée par une voie bornée, de chaque côté, par un mur, sur une longueur de 40 mètres. Au delà de ce mur, qui fait partie des maisons, s'étend un plan d'habitations dont les murs se coupent à angles droits. L'étude du mur démontre par des différences d'épaisseur qu'il a été réédifié plusieurs fois sur la même verticale et que chaque différence d'épaisseur correspond à un niveau de foyers; suivant l'usage, le sol de la ville est monté peu à peu sur le même plan; toutefois à 3 mètres de hauteur, la présence d'un mur, édifié dans l'axe de la rue, semble indiquer qu'au niveau où on le rencontre, la rue avait perdu sa destination, car on n'imagine pas une construction obstruant la voie.

La coupe du terrain dans la rue est différente de celle qu'on observe dans les maisons. Elle présente une alternance irrégulière de lits de poteries et de limon de deux couleurs différentes, gris et jaune. Il semble que le sol de la rue ait été, par périodes, soumis à un courant d'eau correspondant à des inondations, courant qui entraînait les débris qui se trouvaient sur le sol de la rue pour former un lit de boue mêlé de poteries, puis il y avait stagnation de l'eau et formation de couche de limon. Toutes ces crues du fleuve n'ont pas eu la même durée, on observe, en effet, que, dans certains cas, le lit de limon mêlé de poteries est surmonté d'un lit de débris organiques, prouvant que la rue a été fréquentée aussitôt après le passage du courant, et que, dans d'autres cas, le lit de limon mêlé de poteries est surmonté par une ou deux couches de sédiments sans poteries qui indiquent un séjour plus prolongé de l'eau, ensuite vient de nouveau un lit de débris organiques. Le limon gris est probablement nuancé par les impuretés ren-



Fig. 1. — Vue vers le Sud du travail en profondeur jusqu'au niveau hydrostatique. Ruines des premières villes sumériennes.



Fig. 2. — Chariot avec conducteur et attelage.

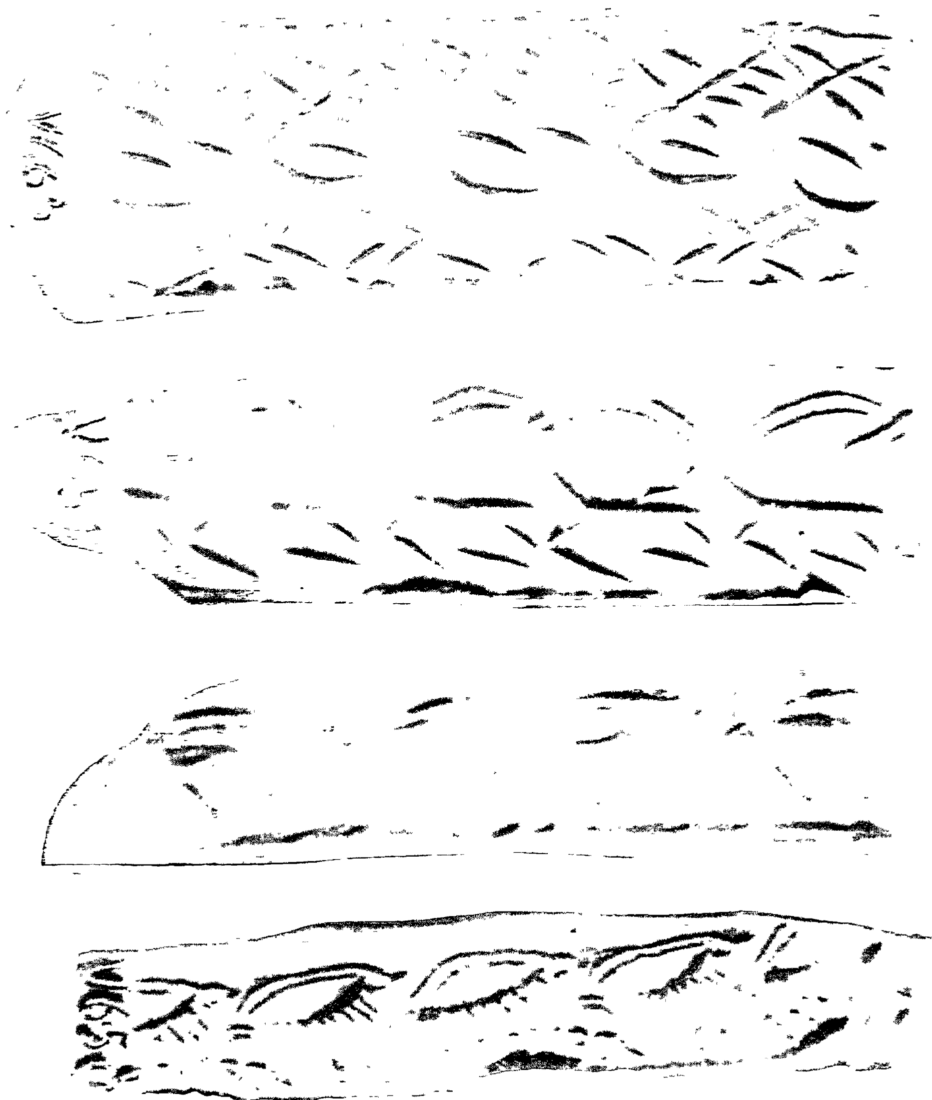


Fig. 3. — Évolution du motif des cervidés dans l'art protohistorique de Kish.



Fig. 4. — Tête sumérienne polychrome en terre cuite, vers 3000 av. J.-C. Cheveux, barbe, sourcils, cils indiqués en noir; fond du visage jaune. Grandeur naturelle.

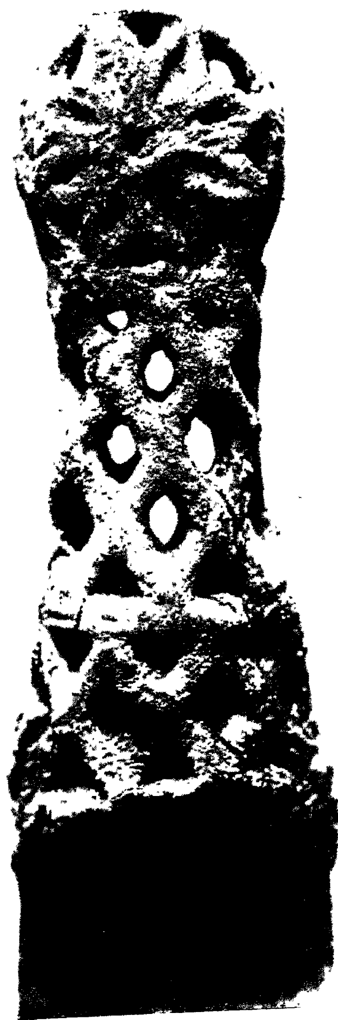


Fig. 5. — Poignée de dague en cuivre, vers 3200 av. J.-C.
2/3 grandeur naturelle

contrées par le courant dans la rue et qui, étant légères, ont surnagé, le limon jaune est le limon pur du fleuve.

Dans les maisons, au contraire, on n'observe pas cette alternance de lits différents, mais simplement des lits de débris organiques plus espacés, séparés par une terre de caractère mal défini. Cela s'explique par le fait que le courant d'eau avait un accès difficile dans les maisons, et qu'ensuite les sols ont été débarrassés par les habitants des apports, s'il y en avait. La concordance entre les lits de débris organiques, qui prouvent une continuité de fréquentation n'est pas absolue entre l'intérieur et l'extérieur des maisons, cependant ils se maintiennent, dans les deux cas, à des niveaux moyens qui témoignent nettement qu'il y a eu des strata généraux de stabilisation. Or ces strata correspondent aux différences d'épaisseur des murs de la rue, il devient donc évident qu'à chaque stratum de stabilisation correspond une reconstruction des murs détruits par l'inondation. A partir du niveau hydrostatique, jusqu'à 2 mètres au-dessus, on constate la présence de trois strata : la ville aurait donc été reconstruite trois fois. Il est difficile d'évaluer la période de temps qui sépare les reconstructions, tout ce qu'on peut dire est que, si les grandes crues avaient été fréquentes, ou les habitants auraient construit les maisons en briques cuites, puisqu'ils en usaient pour les pavements, ou ils auraient déserté un site continuellement envahi par l'eau.

Il apparaît donc que les inondations possédaient un cycle de retour assez lent. Nous verrons, par la nature des objets découverts, que cette hypothèse est acceptable. L'épaisseur des murs qui limitent les côtés de la rue est de 0 m. 80 à 1 mètre, celle des murs des maisons de 0 m. 50 à 0 m. 70. Les briques plano-convexes crues sont disposées à plat les unes sur les autres, et non de champ, comme on l'a observé à Nippur (Hilprecht, p. 543); elles mesurent, en moyenne, 0 m. 19 sur 0 m. 13 sur 0 m. 06 et sont fortement bombées.

La disposition «de champ» ne se rencontre à Kish que dans les murs de la Ziggurat (3000 av. J.-C.).

Enfin j'ai constaté qu'à une hauteur de 4 mètres, toujours au-dessus du niveau hydrostatique, il y a une couche de dépôt épousant les sinuosités du sol de la ville tel qu'il était à cette époque. Cette couche présente tantôt des parties exclusivement formées d'un limon uniforme, tantôt des parties de limon mêlé de poteries naturellement disposées à plat sous l'action mécanique de l'eau. La crue qui s'est produite à cette époque a dû être considérable, durer longtemps et amener une destruction importante de la cité. C'est au-dessus de cette couche, qui limite exactement les strata où ont été trouvés les tombeaux, que le sol a pu alors être nivelé et qu'a été construite la plate-forme en briques cuites contemporaine de la Ziggurat. Cette plate-forme a été édifiée vers 3000 ou 2900 av. J.-C., d'après l'écriture des tablettes trouvées *in situ* à ce niveau.

Le système de drainage observé dans les maisons est constitué par des drains toujours disposés horizontalement. Les éléments de drains sont, soit de forme rectangulaire présentant un fond et deux côtés, soit de forme tubulaire à emboîtement. Les drains tubulaires sont utilisés pour le passage à travers les murs, les drains rectangulaires ouverts longent les murs, dans l'intérieur des chambres. Ce fait, d'une observation générale, permet de supposer que les drains ouverts étaient destinés à approvisionner les maisons en eau propre, d'autant mieux qu'il y a un exemple de drain interrompu par une vasque dans une chambre, et qu'on n'aurait pas utilisé, pour des eaux polluées, des drains ouverts, alors que les habitants fabriquaient également des drains fermés. On observe, quant aux drains, ce qui s'est produit pour les murs : à chaque reconstruction correspond une ascension du système de drainage, si bien qu'on peut étudier quatre drains superposés : les deux drains inférieurs, ouverts, passaient dans une chambre,

et les deux drains supérieurs, tubulaires, passaient dans un mur édifié postérieurement. L'emploi de drains de ces formes n'a pas été constaté à plus de deux mètres de hauteur (au-dessus du niveau actuel de l'eau). A partir de la couche générale de dépôts dont j'ai parlé plus haut, le système de drainage est exclusivement vertical. M. Koldewey observe qu'à Babylone les anneaux de terre cuite placés verticalement les uns au-dessus des autres n'étaient pas des drains, mais des puits. A Kish, où un grand nombre de ces puits ont été mis au jour dans les super-strata, aucun ne descend jusqu'à la nappe d'eau, le plus profond en est séparé par 4 m. 50 de terre. Il semble donc qu'il n'y ait aucune raison pour penser qu'à Kish ils aient rempli la fonction de puits à eau (Koldewey, *The Excavations at Babylone*, p. 239).

*
* *

Les objets mis au jour ont été très rares. Ils permettent cependant de prendre une idée de ce que fut la civilisation à ces époques reculées.

Le fait capital dans les résultats de cette saison a été la découverte d'instruments de pierre nombreux et variés. Jusqu'à ce jour toutes les recherches en Mésopotamie avaient livré, dans la superstructure des tells, des instruments de pierre de formes très limitées, nuclei, lames, pointes de flèches, scies et haches polies, instruments qui, comme le prouvent les fouilles actuelles, sont montés des profondeurs des tells au hasard des remaniements (à l'exception des pointes de flèches soigneusement retouchées et des haches polies probablement de provenance étrangère).

A six mètres de profondeur, tous les instruments ont été rencontrés *in situ*; rien n'est plus probant en effet que de recueillir, sur le sol des chambres, des scies encore munies d'un

emmanchement de bitume si fragile que le moindre choc les en sépare, que d'observer, en tas, les menus éclats, rebuts de la taille. Parmi la nombreuse collection rassemblée figurent également des perçoirs, des haches, des râcloirs. De plus, un examen attentif des terres d'extraction a révélé un outillage microlithique très abondant, pièces de taille exiguë fortement bombées ou plates, irrégulières mais présentant toutes un bec acéré ou une pointe retouchée plus ou moins longue. Il est surprenant de trouver à Kish ces pièces associées avec des éléments de faucilles dont la technique est beaucoup plus tardive. Les perçoirs en silex sont utilisés concurremment avec des perçoirs en os.

On pourrait penser que la présence d'un nombre aussi grand d'instruments de silex écarte l'usage du métal. A vrai dire le cuivre était très rare, car on ne peut mentionner que la découverte d'une mince et longue aiguille de cuivre et d'un cylindre de bitume enrobé dans une pellicule de cuivre. On peut donc supposer que les premières villes de Kish, à partir du niveau hydrostatique actuel, étaient encore dans une période néolithique très accusée; l'usage constant du silex ne paraît avoir disparu qu'à partir de la troisième reconstruction de Kish, époque où le cuivre était répandu, ainsi qu'en témoignent les mobiliers des tombeaux.

Parmi les autres objets figurent des statuettes en bitume ou en terre crue : l'emploi développé du bitume est une caractéristique d'ancienneté; les statuettes en bitume sont localisées entre 3 et 6 mètres de profondeur, elles présentent les figures de dieux barbus, au profil busqué, aux chevelures tombant en nattes de chaque côté de la tête. Les épaules sont carrées et les bras écartés du corps, les jambes ne sont représentées que par un support cylindrique évasé à son extrémité pour permettre l'aplomb de l'objet. Les représentations animales sont fréquentes. Les deux formes de vie se sont trouvées asso-

ciées dans un modèle de chariot muni de son attelage. Sur le châssis du véhicule l'homme se tient debout, dans l'attitude du conducteur, dirigeant une paire d'animaux de chaque côté du timon et cinq animaux, sur le même front, en flèche. La taille de l'homme est double de celle des animaux (ânes ou bœufs) (fig. 2).

Quelques cylindres ont été trouvés, ils reproduisent des cervidés exécutés en traits profonds ou des ornements. Ils sont de forme longue et mince ou de forme courte avec un diamètre assez fort (fig. 3).

Textes. Une seule tablette en terre crue, fragmentée, a été trouvée à 5 m. 50 de profondeur. Elle paraît avoir glissé d'un niveau supérieur, au moment d'un travail ancien de creusement.

Poteries. Les bouleversements successifs qu'a subis la ville ont grandement nui à la conservation de la poterie, qui se trouve écrasée sur les pavements. Il est donc très malaisé de donner un tableau des formes usitées. Les fragments indiquent une céramique assez grossière faite au tour. céramique d'usage journalier. J'ai trouvé plusieurs vases peints, écrasés, très mal cuits, la peinture est uniquement composée d'un enduit rouge; des fragments de vases à peinture exclusivement noirâtre ou rougeâtre traversée par des lignes non pénétrantes; des fragments de poterie noire fine. J'ai trouvé beaucoup de fragments de vases à dessins incisés, raies, losanges, pointillés au trait, des fragments nombreux de *nicknakku*. Ceci pour la poterie correspondant aux niveaux signalés. Parmi la poterie appartenant à des niveaux inférieurs, c'est-à-dire au-dessous du niveau de l'eau, j'ai rencontré cinq ou six fragments de poterie peinte sur des modèles analogues à ceux de Jemdet Nasr et beaucoup de fragments de poteries présentant un unique décor de raies

concentriques peintes et, semble-t-il, faites au peigne, décor parfois rehaussé d'incisions. La couleur de cette peinture est toujours brune.

Les formes, en général, sont nettement différenciées de celles qu'on trouve au-dessus du plafond formé par la dernière inondation: au niveau de l'eau, il existe des formes spéciales, comme celle d'un long et étroit gobelet à pied qui disparaît vers 1 mètre plus haut, et même des dessins d'incision particuliers.

Les embouchures sont souvent entourées d'un bord mince et plat, enfin beaucoup de vases possèdent un goulot saillant près du col. L'anse, attachée au vase par ses extrémités, est inconnue, elle est remplacée par une saillie rectangulaire ou par un bec saillant sur l'épaule.

Objets variés. Fusaïoles en pierre, bobines, perles de pâte et de pierres dures, boules d'argile et de bitume, bouchons en bitume, coquilles percées.

Tombeaux. Les tombeaux rencontrés pendant cette saison ne diffèrent pas, comme ensemble, de ceux qui ont été rencontrés déjà pendant la saison 1927-1928 [1]. Leur aire de distribution paraît limitée par le côté ouest de la rue, car je n'ai mis au jour qu'un tombeau de l'autre côté de la rue. Ils sont généralement creusés le long des murs des maisons, ce qui tendrait à prouver qu'au moment où ils ont été forés, les dernières surélévations des murs existaient encore; si le cas se présente d'un tombeau à cheval sur un mur, c'est que le mur avait perdu son usage dès la première reconstruction de la ville. Étant creusés le long des murs, on les a complétés par deux ou trois petits murs, un ou deux murs de la maison formant déjà parois. Leur mode de couverture était vraisemblablement la voûte; il n'y a qu'une observation certaine en faveur

[1] *Art and Archaeology*, Washington, vol. XXVI, n° 5, p. 155.

de la voûte, mais le fait qu'il a été rencontré, l'un au-dessus de l'autre, des tombeaux disposés en équerre sans que celui du dessous ait été dérangé, indique qu'ils étaient protégés par en dessus. Le corps est enseveli dans une natte, en position repliée, portant les mains à son visage, couché indifféremment, sans orientation, sur l'un ou l'autre côté. Un tissu, encore adhérant à un vase de cuivre, semble indiquer que le mort était enterré avec ses vêtements. Tout autour de lui, ses vases, ses outils, ses armes, ses parures et, le cas échéant, ses chars avec les animaux de trait sacrifiés. Alors que les formes de vases en terre cuite sont limitées et reproduites dans chaque tombe avec plus ou moins d'abondance, la vaiselle de cuivre présente des formes variées, depuis l'aiguière avec un col mince et un goulot sur l'épaule, accompagnée de son bassin jusqu'au vaste récipient et au gobelet. Les vases et coupes de pierre ne varient pas beaucoup de forme; dans les tombes riches existe un pied de cuivre, haut en moyenne de 0 m. 30, destiné à supporter une coupe de pierre. Les coupes de pierre cassées étaient raccommodées avec des attaches en plomb.

Comme il a été trouvé des tombes de cette série jusqu'au niveau de l'eau, et que les puits de forage partent de la troisième reconstruction de la ville, les tombeaux correspondant à la première et à la deuxième reconstruction sont plus bas; peut-être une tombe trouvée sous le niveau de l'eau et renfermant deux sceaux plats représente-t-elle un élément de ces périodes? En tout cas, je ne crois pas qu'il y ait lieu de distinguer, d'après la poterie, des séries plus ou moins anciennes dans l'ensemble des tombeaux jusqu'ici exhumés sur une profondeur de trois mètres.

*
* *

Essai de chronologie. — Le point de départ certain pour la chronologie des infra-strata du tell de Kish est fourni au

niveau de la plaine par des tablettes datées de 3000 à 2900 av. J.-C.; d'autre part, les objets livrés par le cimetière A exploré par M. E. Mackay [1] et justement datés par lui 3000 ne se rencontrent plus à partir de la plate-forme édifiée à cette époque. A ce moment la présence des tombeaux de notre nécropole est oubliée, car les dépôts d'une grande inondation les séparent du niveau 3000. Ils sont donc inférieurs à cette date. Comme il y a une différence absolue entre les formes de vases contenues dans notre cimetière et celles qui ont été relevées par M. E. Mackay, notamment l'apparition de l'anse dans ce cimetière, il est juste de supposer qu'un long laps de temps les sépare et que l'hiatus a pu avoir une durée de deux ou trois siècles après que la ville eût été complètement détruite. Ils dateraient donc de la troisième reconstruction de la ville, vers 3300 ou 3200 av. J.-C. Ce stratum de reconstruction a fourni le modèle de char analogue aux chars trouvés dans les tombeaux, il peut donc être contemporain des tombeaux et marquer le point d'où le forage est parti.

Le stratum inférieur a fourni des cylindres dont l'époque est fixée à 3500, ce qui donnerait un écart de deux cents ans entre la troisième et la deuxième reconstruction. Ensuite il devient très difficile de donner des dates, car avec la première reconstruction de la ville, nous arrivons à un niveau chalcolithique. Cependant, si l'on observe, suivant la juste remarque de Koldewey (*op. cit.*, p. 228), qu'aux périodes de culture élémentaire où les ruines étaient constituées par de simples changements dans les conditions de vie et non occasionnées par la décadence de palais importants, les déblais ont mis de très longues périodes à s'accumuler, chaque mètre dans la profondeur du tell de Kish prouve une durée de temps considérable, ce que corroborerait, du reste, la remarque que

[1] *The Cementary A at Kish*, E. Mackay, Field Museum, Chicago.

j'ai faite précédemment que, si les inondations avaient été fréquentes, les habitants auraient délaissé un site aussi mal exposé, et l'on arrive ainsi à pressentir qu'un écart de quatre à cinq cents ans a pu séparer la deuxième reconstruction de Kish du niveau actuel de l'eau. Cela reporterait la présence de l'étage chalcolithique à environ 4000 ou 3900 av. J.-C. — Au niveau hydrostatique qui, il ne faut pas l'oublier, a monté de 3 mètres depuis le premier établissement de l'homme à Kish, je trouve de la poterie peinte analogue à celle de Jemdet Nasr, mais c'est la seule analogie avec ce site, où aucun instrument de silex de même ordre n'a été trouvé et où le cuivre est beaucoup plus abondant. Il ne reste qu'à étudier la question de la présence du métal dans cet infra-stratum, ce qui ne pourra se faire qu'en pratiquant un large sondage sous la nappe d'eau.

On pourra objecter que ce rapide essai de datation présente quelque chose d'arbitraire, et j'en conviens, aussi reste-t-il soumis à toutes les critiques qui ne peuvent, et c'est pourquoi je l'ai écrit, que faire avancer la question de l'établissement des hommes en Mésopotamie. Je dois ajouter que les objets trouvés dans les tombeaux à Kish offrent, avec beaucoup plus de simplicité, de grandes ressemblances avec les objets trouvés dans les tombeaux à Ur, bien que certaines formes de vases semblent avoir été locales; mais tant de conditions naturelles ou artificielles peuvent avoir guidé la formation des tells dans deux sites aussi éloignés l'un de l'autre, qu'il serait prématuré de prendre des points de repère chronologiques trop précis, reposant à la fois sur ces deux sites. Par exemple, le mot de «Déluge» a été prononcé récemment à propos d'un dépôt de sédimentation observé à Ur; il y a deux ans que nous aurions pu énoncer ce mot à propos de Kish, je ne l'ai point fait avant d'avoir une coupe de terrain d'une hauteur suffisante, puisque aussi bien, maintenant que j'ai trois traces d'inondations

IMPRIMERIE NATIONALE.

qui ont détruit tout ou partie de la ville, je ne saurais dans laquelle il convient de voir la trace de la catastrophe qui a donné naissance à la tradition historique; car bien que la dernière inondation apparaisse comme ayant été la plus importante, il peut très bien se faire que les premiers habitants surpris par un phénomène naturel au lendemain de leur établissement en aient conservé un souvenir durable dans leurs annales. Néanmoins il y a de grandes chances pour que la trace la plus haute corresponde au déluge historique, et je me rallierais provisoirement à cette opinion.

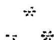
*
* *

Travaux du nord-ouest du tell. Les tranchées ont coupé en largeur une épaisseur de terrain compact formé de constructions en briques crues démolies. La terre a livré, près de la surface du sol, de nombreux objets en terre cuite, babyloniens, et près du niveau de la plaine une tête sumérienne en terre cuite peinte (fig. 4), une tête en albâtre, provenant d'une lampe, de l'époque de Sargon l'Ancien, et une centaine de tablettes d'époques différentes.

*
* *

Ce qui vient d'être exposé repose sur des observations faites sur une aire de 60 mètres carrés amenés à 6 mètres de profondeur, depuis le niveau de la plaine, et dans une partie du tell. Il est possible que les fouilles dans une autre partie du tell, y apportent des modifications et que, par exemple, on constate que l'aire des tombeaux était une aire spéciale sans connexion avec les maisons de l'époque à laquelle ils ont été construits. Les conclusions ne pourront être rigoureuses qu'à

la suite de travaux plus avancés, que j'espère mener à bien dans les années qui vont suivre.



Pendant cette saison, l'état-major était composé de M. T. K. Penniman, de Trinity College, Oxford, qui, en qualité d'anthropologiste, m'a fourni l'aide d'une observation consciencieuse et appliquée dans des circonstances souvent difficiles, et de M. R. Watelin, élève à l'École du Louvre, qui m'a secondé avec habileté dans la direction du travail.

L'éminent assyriologue anglais, le professeur S. Langdon, directeur de la mission, m'a donné, au vu de mes rapports hebdomadaires et des photographies expédiées, les indications les plus heureuses et les plus utiles.

L'étude des squelettes n'a pu être que très succincte. Voici d'après M. T. K. Penniman quelques brèves observations.

Les squelettes trouvés dans la nécropole en profondeur étaient en très mauvais état et il est impossible d'apporter des précisions jusqu'à ce qu'ils aient été nettoyés au laboratoire.

On peut dire néanmoins qu'il y avait quelques grands crânes brachycéphales avec des mâchoires en général courtes, avec des rami ascendants grands. Les coronoïdes sont étroites et hautes. Les dents usées l'étaient moins que celles des squelettes des niveaux supérieurs. Quelques crânes, petits, brachycéphales, ont été exhumés, mais la plupart des crânes, autant qu'on peut en juger dans le degré d'écrasement où ils gisaient sont mésocéphales avec les orbites rondes et les nez larges. L'impression générale est que, plus les crânes approchent des infra-strata, plus ils sont mésocéphales.

Les os longs qui ont pu être recueillis sont en majorité

minces et beaucoup très courts. Il y a souvent une ligne fortement marquée sur les fémurs, et le tibia est souvent remarquablement mince et pointu, avec, dans les rares cas où l'on a pu observer les pieds, une extension marquée de la surface d'attache des muscles.

Les palettes d'accroupissement sur les astragales sont communes. Dans l'état actuel des squelettes, sortant de terre entre 3 et 6 mètres sous le niveau de la plaine, il est difficile d'affirmer qu'il y avait une ou plusieurs races; il faut pour cela que des études de laboratoire viennent appuyer les premières constatations.

Toutes les tombes trouvées au-dessus du niveau de la plaine étaient pauvres et la plupart dérangées après l'ensevelissement. Les crânes sont dolichocéphales avec des orbites rectangulaires et des nez étroits, avec des mâchoires longues, aux « rami » ascendants bas; les condyles et les coronoïdes sont à peu près de la même hauteur; les dents sont très usées. Les os longs dénotent une race forte.

Kish, 1er mars 1929.

LES ÉTUDES ORIENTALES

DANS

L'UNION DES RÉPUBLIQUES SOVIÉTIQUES,

PAR

SERGE D'OLDENBOURG.

L'étude de l'Orient intéressait déjà depuis longtemps nos savants, et pour cause : le voisinage immédiat du monde oriental et le grand nombre de peuples orientaux qui habitaient le pays. Les travaux de nos savants sur l'Orient paraissent dès les premières années du XVIIIe siècle. Depuis la révolution l'orientalisme commence à avoir une grande importance dans notre vie, mais ses voies sont sous plusieurs rapports autres que celles de notre orientalisme d'avant la révolution. La politique nationale de l'Union — n'oublions pas que nous avons 170 peuples différents — a pour but de permettre aux républiques de développer autant que possible leur culture nationale et elle a réussi à faire un grand travail, dont notre orientalisme a su profiter et au service duquel il crut devoir se mettre en grande partie.

Une tendance prononcée à étudier le pays et l'homme qui

l'habite caractérise nos études après la révolution, nous voulons apprendre à nous connaître à fond pour mieux nous comprendre et pour mieux faire le travail commun. Il est évident que ceci a posé devant notre orientalisme des questions différant sous beaucoup de rapports de celles qui l'intéressaient avant. Il devint nécessaire de tâcher de les résoudre; elles touchent à la sociologie, à l'ethnographie et l'ethnologie, aux sciences économiques et politiques, surtout dans l'Orient moderne, infiniment plus complexe que ne l'était l'ancien Orient, au moins tel que nous l'avions étudié. Ces changements obligèrent nécessairement nos orientalistes à apprendre beaucoup de choses qu'ils connaissaient avant seulement d'une façon superficielle, ou en tous cas insuffisante. Ils nous obligent aussi à préparer notre jeunesse sous certains rapports d'une façon différente de celle dont nous la préparions.

Je sais bien que ce que je viens de dire se rapporte non seulement à notre orientalisme, mais aux études orientales en général, car la science est essentiellement internationale. Néanmoins les causes qui ont rendu nécessaires ces changements dans nos études ont beaucoup plus d'influence sur nous que sur l'Occident et forcément toutes ces questions doivent se poser chez nous d'une façon beaucoup plus nette.

Il est intéressant de constater que l'intérêt pour l'Orient moderne va tout à fait de pair avec un intérêt très spécial pour la préhistoire, nous voyons en général une tendance marquée vers la question des « origines », qui, il est vrai, est aussi une des questions du jour partout. Ces tendances ont amené un rapprochement entre les humanistes et les naturalistes, rapprochement qui comprend entre autres les études sur l'époque quaternaire. Je crois qu'il faut attacher une grande importance à ce rapprochement qui permettra aux humanistes de revoir beaucoup de leurs théories aux lumières de sciences plus exactes et possédant des méthodes plus sûres que les leurs.

En parlant de nos études orientales je voudrais noter avant tout leur grand intérêt pour la théorie. On le voit et dans la préférence pour l'ethnologie, plutôt que pour l'ethnographie, dans toutes les questions de l'étude du langage, et surtout dans les méthodes de l'étude de la littérature. Ce besoin d'une revision des anciennes théories se fait certes sentir partout, mais chez nous il me paraît être très intense.

Le centre principal de nos études orientales avant la révolution fut Saint-Pétersbourg, j'ai le droit de dire qu'il est resté à Léningrad. Mais si ces études étaient faiblement représentées en dehors de Saint-Pétersbourg par quelques autres villes, nous voyons maintenant que nombre de républiques de notre Union ont des institutions orientalistes dans différentes villes, que beaucoup de collections orientales archéologiques, ethnographiques et littéraires sont réparties dans beaucoup de musées et de bibliothèques répondant aux intérêts scientifiques de tel ou tel peuple, telle ou telle république. Nombre d'objets d'étude se rattachent au grand mouvement que nous appelons краеведение — connaissance du pays, et qui correspond au mouvement d'études régionales en France, à la Heimatskunde en Allemagne et au Country-lore en Angleterre. Ce mouvement a déjà préparé chez nous toute une nouvelle armée de collectionneurs (quelques dizaines de mille) et d'observateurs locaux, qui, restant toujours dans le pays, connaissant toutes les finesses de la langue du pays, dans tous ses dialectes et patois, ont de grandes facilités à collectionner et à observer en même temps la vie dans les coins les plus reculés et les moins accessibles. Les rapports qu'ils ont avec les centres intellectuels de l'Union leur permettent de s'informer auprès des spécialistes concernant toutes les difficultés qu'ils pourraient éprouver dans leurs recherches. Les spécialistes du centre ont déjà de leur côté beaucoup profité des connaissances spéciales de leurs collègues de province.

Le désir de propager la science dans les masses qui est si marquant dans notre pays a de nos jours une grande influence sur nos musées, tant centrale que locale. Nous voyons qu'en dehors des musées bien connus de Léningrad et Moscou qui ont beaucoup gagné pendant ces dernières années, les collections orientales ethnographiques et archéologiques de l'Oural, de la Sibérie, du Caucase et de l'Asie Centrale se sont extrêmement enrichies. Nous avons le droit de dire que ces musées ont non seulement accumulé des matériaux nouveaux, ils ont beaucoup fait pour changer les méthodes d'exposition des objets, ce qui permet de donner souvent une idée plus juste de leur signification et de leur valeur et de voir ces objets non isolés, comme des curiosités et des raretés, mais dans leur milieu naturel ou exposés avec des objets analogues pour permettre de faire les comparaisons nécessaires. Nous avons déjà beaucoup de publications concernant nos musées permettant d'apprécier leurs méthodes de travail et de voir le résultat de ce travail. L'Orient dont je parle aujourd'hui est représenté surtout dans les musées centraux de Léningrad et de Moscou et dans les musées des républiques que je viens de nommer.

Le grand nombre de matériaux et les frais très considérables de publication avec beaucoup de planches ont retardé bien des publications en grande partie déjà préparées à Léningrad et à Moscou et dans plusieurs musées des différentes républiques. Ces musées ont beaucoup donné à la science : ils ont conservé, classé et décrit des objets précieux qui sans eux auraient complètement disparu ou seraient passés dans des collections privées peu ou pas du tout accessibles au spécialiste. Ils ont aussi souvent indiqué les endroits où il fallait fouiller. Il n'y a qu'à se rappeler que les célèbres trouvailles de Kozlov en Mongolie ont été faites sur des indications fournies par des musées sibériens. La marche rapide de l'évolution de nos musées est due aussi en grande partie à des expositions qui ont été

organisées par nos spécialistes pour illustrer telle ou telle page de l'histoire de la culture humaine par des documents nouveaux et peu ou pas du tout connus. La section des Musées et de la préservation des monuments organisa déjà en 1919 la Première Exposition bouddhique à Saint-Pétersbourg et une Exposition du culte des morts dans l'Égypte ancienne. Suivit toute une série d'expositions des matériaux si riches du grand Musée de l'*Ermitage* à Léningrad : Antiquités sassanides, la Céramique musulmane, l'Orient musulman et autres. L'Académie des Sciences organise une Exposition des écritures orientales, la Miniature musulmane, le Théâtre des peuples de l'Asie. L'Académie de l'Histoire de la Culture matérielle, la Société russe de Géographie et le Musée russe organisèrent une exposition des monuments de l'ancien art scythe, trouvés par M. Kozlov en Mongolie et qui démontrent clairement l'influence des éléments classiques sur l'art de la Sibérie et de l'Extrême-Orient. La Commission pour l'Étude de la Mongolie près l'Académie des Sciences a déjà publié des comptes rendus préliminaires de ces fouilles et prépare une grande publication. A Moscou au Musée des Beaux Arts, au Musée des Cultures orientales et au Musée central d'Ethnographie on a eu toute une série d'expositions, ayant pour objet l'Orient : les Antiquités égyptiennes et l'Orient classique, la Culture tartare en Crimée, le Lamaïsme, le Mouvement révolutionnaire en Turquie, les Tapis turcomans et autres sujets. Bakou organisa pendant le Congrès turcologique une exposition turque. On fit encore beaucoup d'expositions orientales à Tiflis, à Erivan, à Tashkent, à Samarkand, en Sibérie et dans d'autres villes. On comprend facilement que toutes ces expositions ont eu une grande influence sur l'organisation de nos musées et ont aidé à combattre la routine qui malheureusement entrave souvent partout le travail des musées. Ces expositions ont permis de revoir dans beaucoup de choses les principes techniques de l'organisation des musées souvent

antiques. Je voudrais dire aussi que pour la plupart des expositions on a publié des catalogues ou des brochures spéciales concernant surtout les nouvelles acquisitions des musées.

Les fouilles archéologiques ont suivi le mouvement des musées. L'intérêt local, en grande partie ethnique, a contribué aux recherches locales, faites par les gens du pays avec l'aide des spécialistes du centre. Je ne puis certes vous donner un aperçu même très succinct de ces travaux nombreux qui ont beaucoup d'importance pour l'histoire de la culture, je ne ferai mention que de deux ou trois cas les plus intéressants. Les fouilles remarquables de Kozlov en Mongolie, dont je viens de parler, ont été suivies d'autres fouilles en Mongolie même et dans la république voisine de Tannou-Touva (Uriankhai) et en Sibérie, elles ont montré l'existence de toute une série de cultures différentes. Le livre de M. Teplooukhof qui va être publié par la Commission mongole de l'Académie et qui est déjà sous presse nous en donnera un aperçu détaillé. L'Institut d'Archéologie technique a beaucoup contribué par ses admirables méthodes de travail à mettre en relief nombre d'objets dont on paraissait ne rien pouvoir faire vu le mauvais état de leur conservation; on a surtout beaucoup travaillé sur les anciennes étoffes chinoises et mongoles en soie et en laine. Les reproductions photographiques ont atteint un degré de perfection tout à fait exceptionnel et qui permet de travailler sur les objets avec beaucoup plus de sûreté, surtout dans les détails. Les fouilles dans l'Oural nous ont apporté de belles coupes sassanides en argent qui complètent sous certains rapports les superbes collections de l'Ermitage. Les fouilles de Thermez en Asie centrale nous ont montré l'expansion de l'art gandharien par quelques fragments de statues trouvés dans les ruines d'un couvent bouddhique. Des restes de fresques bouddhiques trouvés dans la célèbre ancienne ville dite d'Afrasiāb à Samarkand nous permettent d'espérer d'en trouver d'autres qui se

tacheraient indubitablement à celles du Turkestan oriental. Le mouvement national dans les différentes républiques s'intéresse à toutes ces études qui parlent du passé de tant de peuples; on veut connaître chez nous l'histoire même des plus petits peuples.

J'avais dit que la tendance à propager la culture dans les masses a beaucoup fait chez nous pour nos musées et nos bibliothèques. D'autres côtés de notre vie sociale ont eu une grande influence sur les études et spécialement sur les études orientales. J'ai déjà plusieurs fois parlé du mouvement national. Entre beaucoup d'autres, il a posé devant nous deux questions qui ont un intérêt tout à fait spécial pour l'orientalisme, pour l'étude des langues orientales. La première de ces questions est celle des langues littéraires : la révolution et la vie nouvelle ont apporté tant d'idées nouvelles, ont rendu désirable la création de tant de terminologies nouvelles, qu'il devient évidemment nécessaire et même urgent de s'occuper systématiquement de ces questions de langues. Il n'y a qu'à se souvenir que nous comptons dans l'Union 170 peuples, ce qui donne avec les patois principaux plus de 200 langues différentes. Une autre question exigeant d'urgence une réponse, c'est la question des alphabets et de l'alphabet. Comme on tâche chez nous de travailler systématiquement et d'une façon scientifique, on s'adressa aux philologues et aux orientalistes.

Nous voyons donc que la question du vocabulaire, du dictionnaire a maintenant pour nous une signification tout à fait exceptionnelle. Voilà pourquoi on attache chez nous une grande importance aux travaux de lexicographie. Ce sont les Turcs, dont nous comptons à peu près 30 millions dans l'Union qui se sont mis avec le plus d'énergie à ce travail. Je citerai ici avant tout la grande entreprise de l'Académie des Sciences de remanier complètement, en le complétant, le grand dictionnaire des langues turques de Radlof; on y travaille déjà sous la

direction de M. Barthold avec l'aide de tous nos peuples turcs, dans le Cabinet de Turcologie de l'Académie et on compte finir le travail dans à peu près cinq ans. Ce grand dictionnaire général ne suffit pas encore à nos Turcs qui publient déjà ou préparent des dictionnaires spéciaux de langues ou dialectes turcs différents. J'en indiquerai quelques-uns. Le dictionnaire russe-yakoute de M. Pekarsky qui est bien connu des spécialistes est publié par l'Académie. L'aide de la république Iakoute a permis de faire avancer ce grand ouvrage beaucoup plus rapidement. A Kazan, M. Validof publie un grand dictionnaire tartare avec des notes explicatives en tartare. Les Tchouvaches publient le grand dictionnaire tchouvache d'Ashmarine. A Bakou, dans la république de l'Azerbaidjan, une commission spéciale travaille déjà depuis plusieurs années à un grand dictionnaire de la langue du pays qui devra paraître en huit volumes, dont le premier est déjà sous presse. On a publié deux dictionnaires de la langue des Turcs de l'Altai avec explications en russe. Je citerai encore une série de dictionnaires turcs déjà publiés ou en état de préparation : dictionnaires uzbek, kazak, turcoman, khakas, bashkir, des Uïgours jaunes, des dialectes du Turkestan oriental. Le dictionnaire ouïgour de Radlof qu'on a commencé déjà à imprimer, sera joint au dictionnaire turc de Radlof, dont on prépare, comme je viens de le dire, une nouvelle édition.

Pour les langues iraniennes il y a le dictionnaire du persan moderne par Gafarof qui est complètement épuisé; on a commencé à publier des matériaux pour un grand dictionnaire persan dont il a déjà paru le petit dictionnaire d'Ahrens donnant les nouveaux termes de physique en persan. Le professeur Freimann s'occupe depuis plusieurs années du dictionnaire pehlevi de Salemann auquel l'auteur avait travaillé pendant trente ans et dont il avait légué au Musée asiatique le manuscrit en trois volumes in-folio. Le premier volume du dictionnaire

ossète-russe-allemand de Miller-Freimann est déjà publié et une grande partie du second volume est déjà imprimée.

Une commission de spécialistes travaille à un dictionnaire mongol. Sur la demande de la république kalmouke, l'Académie des Sciences a formé une commission du dictionnaire kalmouk-russe, qui publie le programme du dictionnaire et des instructions pour les collaborateurs, au nombre desquels il y aura beaucoup de maîtres d'école kalmouks qui travailleront sur place. La république bouriate-mongole prépare un dictionnaire bouriate-russe avec l'aide de son Comité scientifique sous la direction des mongolistes de l'Académie des Sciences. Au Caucase, on est en train de collectionner des matériaux pour des dictionnaires des anciennes langues littéraires de la Géorgie et de l'Arménie; sont édités ou en état de préparation des dictionnaires tchane, souane, abkhase, lesgino-kurinien, de la Kabarda. Une grande partie de ce travail est faite et se fait encore sous la direction de M. Marr, de l'Académie des Sciences. Chez les peuples finnois on prépare des dictionnaires mordvines, karéliens, zyrianes, votes. Le travail de lexicographie paléoasiatique se fait à Léningrad.

J'ai parlé du travail sur les dictionnaires des langues orientales des peuples de l'Union: on travaille aussi sur d'autres langues : M. Konrad et ses élèves préparent un dictionnaire japonais, M. Alexeïef de l'Académie des Sciences a soumis à l'Académie le plan d'un grand dictionnaire chinois-russe. M. Nevsky a préparé sur les copieux matériaux du Musée asiatique un dictionnaire tangoute. Sous la direction de M. Stcherbatsky se préparent, sont déjà prêts ou publiés des glossaires pour différents ouvrages de philosophie bouddhique, en partie polyglottes. Nous y possédons d'amples matériaux pour un lexique spécial de philosophie bouddhique en sanskrit, tibétain, mongol et chinois.

Je crains de vous avoir fatigués par cette longue énumération,

mais elle était nécessaire pour vous montrer quel genre de travail se fait chez nous pour répondre aux besoins impérieux de la vie moderne et de la science. La question des dictionnaires montre comme la théorie est intimement liée à la pratique. Né en grande partie d'un besoin de savoir sa langue pour pouvoir créer des langues littéraires, des *koïnés*, le travail sur les dictionnaires nous a amenés à revoir la question de la composition d'un dictionnaire et à trouver des méthodes nouvelles. Il fallait avant tout se rendre compte que dans une langue il y a toujours plusieurs vocabulaires, souvent très différents. Dans presque toutes les langues il y a des différences considérables entre les vocabulaires des sexes, le vocabulaire féminin étant ordinairement plus conservateur. Le milieu influence aussi le vocabulaire, qui change considérablement dans les différents patois. Nous voyons que l'ancienne méthode de composer des dictionnaires ignorait souvent beaucoup de ces questions et ne donnait qu'une idée approximative de la richesse des différentes langues, car elle n'enregistrait pas beaucoup de mots et expressions existant seulement dans un milieu spécial. La vie nouvelle, pleine de nouvelles conceptions, demande beaucoup d'attention pour tous les mots qui entrent dans nos langues. Nous observons deux courants différents qui ont leurs origines probablement dans des conceptions nationales différentes. Le premier courant est celui qui au commencement du XVIIIe siècle a révolutionné la langue russe, qui adopta une quantité très considérable de mots étrangers, les adaptant presque uniquement à sa phonétique. Bon nombre de nos langues, surtout celles de la famille turque, ont de nos jours fait de même, tandis que d'autres, voir par exemple l'ukrainien, se sont mises à traduire les mots nouveaux en créant des expressions nationales, qui sont souvent très difficiles à comprendre, même pour les indigènes. L'étude de ces manières de former un nouveau vocabulaire est très instructive, car elle nous aide à com-

prendre beaucoup de phénomènes de l'histoire du langage.

La linguistique a ici un champ d'études très vaste et en même temps elle vient en aide aux administrateurs qui souvent doivent maintenant décider de questions très complexes. Je ne vais citer ici qu'un exemple, celui du Daghestan, au Caucase. Cette république a près d'un million d'habitants qui parlent dix-huit langues différentes, sans compter les patois. Le Pays des Montagnes, Daghestan, est appelé aussi : la montagne des langues. La question difficile des langues fut discutée dans beaucoup de conférences avec l'aide de spécialistes et on arriva à la solution suivante. On emploiera trois langues : la langue maternelle, une des dix-huit, pour l'usage domestique, le turc comme langue de la république, commune pour les nations différentes, et le russe comme langue des rapports avec l'Union et comme moyen d'adopter une culture supérieure. Ce principe, avec les substitutions nécessaires, commence à être adopté par presque toutes les républiques.

La seconde question, qui a actuellement une grande importance pour beaucoup de républiques, surtout des républiques orientales, c'est la question de l'alphabet. A quel point cette question intéresse, je puis même dire passionne nos républiques, on le voit dans l'organisation d'un Comité spécial central du nouvel alphabet turc, comité qui publie une revue, organise des congrès et qui s'occupe des alphabets en général et non seulement de l'alphabet turc. Il est très actif, compte parmi ses membres nos meilleurs spécialistes, discute des questions de phonétique, d'écriture et d'histoire de l'alphabet. Ses travaux nous montrent qu'au moins pour nos langues orientales la victoire de l'alphabet latin est déjà assurée.

L'intérêt pour les langues est donc très grand, il l'est aussi pour les littératures des différents peuples; on publie des revues littéraires et historiques, on publie beaucoup de textes, mais ces publications peuvent donner seulement une très petite

partie des textes recueillis d'une façon très consciencieuse par des expéditions envoyées du centre et par des spécialistes sur place. On discute chez nous la question des meilleurs principes d'organisation d'archives littéraires qui permettraient de profiter de ces matériaux très importants avant leur publication intégrale, qui pour des causes matérielles se fera évidemment longtemps attendre. Pour ne citer qu'un exemple : nous avons déjà depuis des années à Léningrad quelques dizaines de recueils des littératures orales mongole, persane, turque, paléoasiatique, que nous n'avons pas les moyens de publier suffisamment vite. Nous venons de reprendre seulement la publication par l'Académie de la série de spécimens de la littérature orale mongole avec des subventions de la part des Bouriates et des Mongols. Il faut espérer que le Cabinet de Turcologie qui a été créé l'an dernier près l'Académie fera avancer plus rapidement ces publications importantes : les textes et les spécialistes sont là, il ne faut donc qu'assurer le côté matériel. Ces vastes collections une fois publiées, nous pourrions poser et résoudre beaucoup de questions de théorie littéraire qui jusqu'à présent sont presque uniquement basées sur des textes littéraires occidentaux. La publication de textes orientaux permettrait aussi de s'occuper plus méthodiquement de la question importante des méthodes de publication de textes qui partout, on me l'accordera, laisse encore beaucoup à désirer.

Il y a peu de républiques qui ne s'occupent pas de collectionner leurs chansons, contes et en général toute leur littérature orale. Je voudrais appuyer ici sur le fait qu'on travaille dans ce domaine d'après les principes élaborés pour la littérature orale russe et qui ont donné de si bons résultats, en nous permettant par une étude approfondie des conteurs et des rhapsodes de nous faire une idée tout à fait différente de cette littérature dite populaire.

On a beaucoup travaillé pendant ces dernières années à enrichir les grandes collections de manuscrits orientaux, surtout en Géorgie, dans l'Uzbekistan, le Tadjikistan (Asie centrale), l'Arménie. Des manuscrits très précieux et très anciens ont été trouvés et on espère en trouver encore, surtout en Asie centrale. On photographie beaucoup dans toutes les républiques, de sorte que des photographies de manuscrits sont maintenant facilement accessibles. Il faudra commencer évidemment à publier les plus importants manuscrits en fac-similé. Dans quelques mois va paraître une telle publication qui donnera le fac-similé complet du célèbre manuscrit géographique persan appelé Codex Toumanskii avec une introduction historique de M. Barthold. Le livre est déjà sous presse.

Toutes les républiques ont posé comme principe d'avoir au moins une grande bibliothèque centrale par République, ce qui assure une bonne conservation aux manuscrits et aux imprimés. Le Bureau central enregistrant les imprimés de l'Union a commencé dès cette année à publier des numéros spéciaux de sa liste périodique de toutes les publications, ces numéros étant voués uniquement aux publications orientales. Ce qui permettra d'apporter plus d'ordre dans nos travaux bibliographiques qui laissent encore malheureusement beaucoup à désirer, n'étant toujours pas suffisamment systématiques et complets.

J'ai dit au commencement que nos travaux orientalistes montraient une tendance décidée à s'intéresser aux questions sociologiques, économiques, ethnographiques et politiques avec une préférence pour l'Orient moderne. J'ai tâché de montrer ce qui a été fait sous ce rapport au point de vue de l'étude des langues. Les travaux ethnographiques ont, comme j'ai tâché de le montrer, changé sous beaucoup de rapports nos musées. Ils se rattachent évidemment au grand mouvement national qui fait tout pour avancer la culture générale du pays.

Il est vrai qu'ici, où les méthodes sont nouvelles et où les spécialistes en grande partie linguistes et philologues ne se trouvent pas tout à fait en pays de connaissance, nous devons nous attendre à avoir encore des résultats pas toujours satisfaisants. Heureusement que presque tout le monde se rend chez nous compte des difficultés du travail et de la nécessité de bien préciser les méthodes. Le nombre des publications ethnographiques est très considérable et il y en a d'excellentes. Beaucoup moins nombreuses sont encore les publications d'ordre économique, car ici comme partout, même en Occident, le nombre d'orientalistes économistes est très restreint. Cela se comprend facilement quand on se rappelle l'histoire de l'orientalisme en Europe, en Amérique et dans l'Orient : c'était toujours une discipline philologique et en partie historique. On change lentement et il est difficile de demander dès maintenant à nos orientalistes des travaux économiques de haute compétence. Nous voyons donc que ne trouvant momentanément pas d'appui suffisant chez les orientalistes, les non-orientalistes ont dû se mettre à la besogne. On ne peut leur en vouloir, car la vie n'attend pas et demande des réponses aux questions qu'elle pose. Les différents Commissariats du Peuple qui sont nos ministères, se mirent à préparer et publier des collections de matériaux concernant l'Orient moderne, et il y a des publications intéressantes. Les revues *L'Orient Nouveau* et *L'Orient révolutionnaire* publient des articles économiques et politiques, la dernière revue surtout en a donné plusieurs excellents. Malheureusement, pour quelques bons travaux, il y en a beaucoup de médiocres ou même simplement mauvais. C'est d'autant plus à déplorer que cela encourage beaucoup d'orientalistes de l'ancienne école à persister dans leur refus de s'intéresser à l'Orient moderne et les encourage à dire qu'il est actuellement impossible de faire de vrais travaux scientifiques sur l'économie et la politique de l'Orient. Nous pouvons pourtant citer quelques publi-

cations qui sont vraiment bonnes, je nommerai le livre de M. V. Stein, *La crise financière en Chine*, paru en 1928, et, pour des questions concernant l'agriculture et le paysan, le volume de MM. N. Vavilov et Boukinitch, *L'Agriculture en Afghanistan* de 1929. Nous espérons que bientôt, avec les changements dans notre enseignement supérieur, nous aurons bon nombre de livres de ce genre. Pour quelques-unes de nos républiques nous possédons déjà quelques études de genre descriptif et encyclopédique : pour les Yakoutes nous avons le beau volume publié par l'Académie, *La Yakoutie.* A paru le premier des trois volumes du recueil publié par l'Académie et la république turcomane, *Le pays turcoman*; le premier volume parle spécialement de l'homme. Le Comité du Pacifique près l'Académie vient de publier en anglais *The Pacific Russian scientific investigations.* Nous avons encore quelques recueils analogues pour d'autres républiques, de même qu'une série de publications sur la Mongolie et la république de Tannou-Touva.

Ayant donné un aperçu, certes très sommaire, des voies dans lesquelles marche notre orientalisme, je voudrais vous parler des principales institutions savantes s'occupant d'études orientales, de même que de l'enseignement supérieur correspondant. Ici je dois nommer en premier lieu l'Académie des Sciences, qui a neuf membres orientalistes, et plusieurs institutions s'occupant de l'Orient. Le Cercle des Orientalistes qui était avant la Section orientale de la Société russe d'archéologie et qui correspond à votre Société Asiatique, est la plus ancienne société orientale de l'Union. Elle publie ses *Mémoires, Zapiski* qui continuent la série bien connue des anciennes Zapiski de la Section orientale. Le Musée asiatique de l'Académie, la plus grande bibliothèque orientale de l'Union, possède des collections de manuscrits asiatiques, dont beaucoup très précieux et uniques. Le Musée possède aussi des archives avec la correspondance et nombre de manuscrits publiés et non publiés d'orientalistes

russes. L'Institut Japhétique s'occupe en grande partie d'études orientales et plus spécialement du Caucase. Nous avons encore l'Institut de Culture bouddhique, le Cabinet turcologique. Le Musée ethnographique a de très belles collections orientales. La Commission des cartes ethnographiques a publié une carte de la Sibérie; elle est en train d'imprimer des cartes ethnographiques du Caucase et de l'Asie centrale; elle s'occupe de statistique ethnique. A la Commission centrale des expéditions de l'Académie se rattachent les commissions suivantes, dont les travaux présentent de l'intérêt pour l'orientalisme : Yakoute, de l'Asie centrale, de la Transcaucasie, Tchouvache, Bachkire et en dehors de l'Union, la Commission pour la Mongolie et le Tannou-Touva. Attaché à l'Académie est aussi l'Institut historico-archéologique de Tiflis, qui s'occupe du Caucase. Les expéditions orientales de l'Académie et toutes les études correspondantes se rattachent intimement au travail dans les républiques orientales. La Société russe de Géographie qui portait toujours un intérêt spécial à l'étude de l'Orient continue ses travaux, envoie des expéditions et publie des ouvrages géographiques. L'Académie de l'histoire de la culture matérielle (ancienne Commission archéologique) s'occupe aussi de questions d'archéologie et d'ethnographie orientales, ce que montrent ses publications, les *Comptes rendus* et les *Communications*.

J'ai déjà parlé des beaux travaux de l'Institut de Technologie archéologique qui est attaché à cette Académie.

Les grandes collections de l'Ermitage auquel est joint maintenant le Musée des Arts décoratifs de Stieglitz sont connues dans le monde entier, de sorte qu'il suffira de dire qu'il a reçu pendant ces dernières années beaucoup de nouvelles collections et d'objets, présentant souvent un intérêt tout à fait exceptionnel. L'immense Palais d'Hiver a été mis à la disposition de l'Ermitage pour lui permettre de mieux classer

ses richesses. Le Musée russe possède aussi de grandes collections orientales, en grande partie ethnographiques. Les deux musées ont publié toute une série de catalogues et de brochures, mais ils voudraient avoir les moyens suffisants pour publier encore beaucoup plus, car ils disposent et de riches matériaux inédits et d'excellents spécialistes qui pourraient se charger des publications.

L'enseignement supérieur oriental à Léningrad est représenté avant tout par plusieurs chaires à l'Université, qui ont remplacé l'ancienne Faculté des Langues orientales, qui n'existe plus et puis par l'Institut oriental qui prépare les jeunes gens des deux sexes principalement pour le service gouvernemental en Orient. L'Université publie peu, mais l'Institut publie une série de monographies dont il a paru près de 40 volumes qui présentent un grand intérêt scientifique malgré leur caractère plutôt pédagogique.

Moscou est devenu un de nos centres de l'orientalisme seulement après la révolution, et comme les représentants des différents peuples de l'Orient habitent Moscou, on peut y amasser des matériaux très intéressants. J'ai déjà parlé de l'Association scientifique orientaliste qui publie la revue *L'Orient nouveau*. Trois musées, celui des Beaux-Arts avec d'excellentes collections égyptologiques et autres, le Musée des Cultures orientales et le Musée central d'ethnographie représentent amplement par leurs collections l'Orient à Moscou. Elles ont aussi publié un certain nombre de catalogues et de monographies. L'enseignement oriental supérieur à Moscou est représenté par quelques chaires à l'Université, l'Institut d'Orientalisme et l'Université communiste des travailleurs de l'Orient. Il y a encore deux institutions savantes : l'Institut de recherches scientifiques dans le domaine des cultures ethniques nationales de l'Orient (nous avons un faible pour ces noms un peu longs) et l'Association scientifique près l'université des travailleurs

de l'Orient que je viens de nommer. Toutes ces institutions ont des publications spéciales.

Comme je l'ai déjà dit, il y a beaucoup de centres de travail orientaliste dans l'Union outre Léningrad et Moscou. Il m'est donc impossible de vous parler de tous ces centres, car je serais obligé de vous en donner une très longue et ennuyeuse liste, qui ne vous renseignerait certes pas suffisamment sur le sujet. Mais je ne puis en même temps oublier que les républiques auxquelles je me suis adressé pour contrôler ce que je savais des études orientales chez elles m'ont fourni de précieux matériaux pour que je vous en fasse part. Je tâcherai donc de parler de tous les centres principaux et je choisirai ensuite deux exemples qui pourront nous donner des détails et nous montrer comment se fait le travail.

En observant de près l'organisation des études dans les républiques orientales, il faut constater avant tout qu'elles sont systématiquement dirigées vers une connaissance du pays et des peuples qui y habitent en ajoutant quelquefois la connaissance des limitrophes. Les républiques ont bien raison de ne pas faire de tentatives pour étudier l'Orient dans son ensemble, car cela dépasserait leurs forces et les habituerait à un travail superficiel. On a très bien compris dans les républiques que tout travail vraiment scientifique doit se baser sur la connaissance des sources et non prendre des renseignements de seconde main. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas du tout de travaux orientalistes d'un ordre général en dehors des centres principaux. Il y a certes partout des spécialistes qui travaillent avec beaucoup de succès sur des questions d'ensemble, en dehors de leur spécialité étroite; je parlais des tendances générales qui restreignent volontairement le champ des études pour pouvoir intensifier le travail. Ainsi la Géorgie m'a répondu qu'on s'y occupait principalement de tout ce qui se rapporte à la Géorgie; de cette façon les études iraniennes, byzantines,

arméniennes, turques et autres entraient forcément par les rapports de ces peuples avec la Géorgie dans le cadre des intérêts géorgiens. Dans l'Azerbaidjan, c'est le monde turc et persan qui intéresse le plus.

Kazan qui naguère était un centre considérable d'orientalisme est resté tel, il a seulement concentré son travail sur le monde turc. Tiflis avec une université géorgienne, avec ses différentes institutions savantes, avec de belles collections de manuscrits, surtout géorgiens, fait beaucoup pour l'orientalisme dans son domaine spécial; on publie à Tiflis dans différentes langues, surtout en géorgien. Bakou, centre de l'Azerbaidjan, possède une excellente université et des institutions savantes, entre lesquelles il faut nommer spécialement la Société de l'étude de l'Azerbaidjan avec plusieurs excellentes publications. A Erivan, capitale de la république arménienne, on s'occupe surtout de l'Arménie. Un comité pour la conservation des monuments de l'Arménie a bien mérité de son pays par son travail assidu. Il publie un Journal. La petite république de la Crimée qui possède beaucoup de monuments historiques s'occupe principalement de questions d'archéologie et d'ethnographie. L'Asie centrale possède une Université très bien organisée à Tashkent et plusieurs instituts de recherches scientifiques; on y fait beaucoup, principalement pour l'étude de l'Asie centrale. On commence à travailler à Samarkand, ville qui elle-même est un musée. L'intérêt pour l'Orientalisme est très grand dans l'Uzbekistan. On peut dire la même chose pour le Turkmenistan qui publie des revues et des monographies spéciales. Entre les républiques non orientales il faut nommer, outre la république russe, dont j'ai déjà parlé, la république ukrainienne avec deux centres principaux d'études orientales : Kiev, avec l'Académie des Sciences ukrainiennes, et Kharkoff, qui a une Association ukrainienne des études orientales, publiant une revue : *Le Monde Oriental.* L'Ukraine

les autres locales; pendant six ans seulement, de 1921 à 1927, il y en a eu cent cinquante-six, et les expéditions continuent. On comprend facilement qu'elles ont une grande influence sur les savants indigènes. Le Daghestan tâche de toute façon de resserrer les liens scientifiques qui l'attachent au centre. Il vient de publier un excellent rapport sous le titre *Dix ans de travaux scientifiques au Daghestan* et une bonne *Bibliographie du Daghestan* (Publications de la dernière décade au Daghestan. Bibliographie).

Ces deux exemples de travaux dans les républiques sont peut-être suffisants pour montrer le genre de travail qui s'y fait : on travaille en grande partie avec le centre, mais en même temps on comprend qu'il est absolument nécessaire de préparer des cadres de travailleurs dans les républiques mêmes, car ce sont eux seuls qui peuvent vraiment intensifier le travail et travailler avec des méthodes nouvelles, différant sous beaucoup de rapports des méthodes des spécialistes du centre qui sont toujours obligés d'avoir en vue les questions d'ensemble, de généralisation. Nous regrettons vivement que tout ce mouvement scientifique que j'appellerai local n'ait pas pu jusqu'à présent être représenté suffisamment dans notre littérature scientifique : il est important et intéressant.

Avant de résumer et de finir, je voudrais vous parler d'un épisode de nos travaux orientalistes. Le besoin de connaître les littératures orientales se faisait sentir chez nous depuis longtemps, mais nous manquions, comme c'est hélas ! le cas un peu partout, de bonnes traductions d'œuvres littéraires orientales. Maxime Gorky et quelques orientalistes de ses amis s'adressèrent au Gosisdat, centre des publications du gouvernement en lui demandant de s'intéresser à la question. Il fut créé un petit Comité qui, avec un autre Comité chargé de préparer des traductions de littérature occidentale, se mit à la besogne, et, en quelques années parurent des dizaines de volumes de

bonnes traductions, avec des introductions historiques et littéraires. Beaucoup de ces traductions furent faites directement sur des manuscrits. Jamais encore notre littérature n'avait vu tant de traductions d'ouvrages littéraires orientaux. Malheureusement, avec le départ de M. Gorky, les deux séries, littératures orientales et occidentales, appelées ensemble Littérature mondiale cessèrent de paraître; il faut espérer qu'on va bientôt reprendre leur publication. La traduction complète des *Mille et une Nuits* sous la direction de M. Kratchkofsky sera peut-être le commencement d'une nouvelle série orientale.

J'ai tâché de donner une idée de ce qui se fait chez nous pour l'orientalisme. Je n'ai certes pas pu parler de beaucoup de travaux importants et je n'ai pu toucher non plus à nombre de questions, non moins importantes. Je dois ajouter seulement que beaucoup de travaux de nos orientalistes paraissent en dehors de l'Union, étant publiés dans les langues principales de l'Occident et en plusieurs langues de l'Orient : turc, persan, japonais, chinois, mongol, tibétain; ce sont néanmoins tous des travaux faits chez nous. Nous avons aussi conscience de ce que beaucoup de nos travaux restent inconnus à nos collègues d'Occident. Le russe n'appartient pas encore malheureusement aux langues internationales et nous devons forcément nous résigner à être moins lus et moins connus, ce qui certes est un grand désavantage pour nous, car il nous prive souvent d'une critique bien précieuse. Nous suivons, comme je l'ai dit, certaines voies nouvelles et il serait très important pour nous d'apprendre si le travail que nous faisons est bon et en quoi il faudrait le corriger. Nous donnons maintenant, presque toujours, à la fin de nos publications, des résumés, soit en français, soit en allemand ou en anglais; dans nos revues scientifiques les titres de tous les articles sont aussi traduits dans une de ces langues. Nous pensons encore à des aperçus généraux annuels de notre travail dans certaines branches de la science.

Nous espérons de cette façon donner plus de facilités à nos collègues d'Occident pour savoir ce que nous faisons et peut-être aussi gagner avec le temps des lecteurs pour nos travaux russes.

Je serai heureux si ma conférence, dont je vois bien toute l'insuffisance, vous a au moins un peu intéressés à nos études orientales. J'ai entre vous et parmi les orientalistes français des amis de longue date et je serai bien content d'entendre leur critique, fût-elle même sévère. Il est toujours difficile de suivre avec succès des voies nouvelles, il est donc bien précieux dans ces cas de connaître l'opinion de ses amis, et je suis sûr qu'aujourd'hui j'ai adressé ma conférence à des amis.

EXPLORATION AU YÉMEN,

PAR

CARL RATHJENS.

L'expédition en Arabie dont je donne ici un compte rendu (expédition faite avec M. le docteur von Wissmann, de l'Institut Géographique de Leipzig et Mademoiselle Apitz, étudiante en langues orientales) n'a pas eu lieu telle qu'elle avait été projetée. Il est impossible de voyager dans la péninsule arabique comme on est habitué à le faire dans les autres pays. On ne peut pas projeter un certain itinéraire et exécuter cet itinéraire avec plus ou moins de bonheur et de succès. On dépend en Arabie entièrement du bon vouloir des divers despotes grands ou petits et on ne peut pas s'assurer à l'avance de leur bon vouloir. Chaque expédition en Arabie est donc un jeu de hasard. Il en fut ainsi pour nous; nous avions résolu de pénétrer dans l'Arabie septentrionale vers la contrée d'Asir et nous parvînmes en Arabie méridionale.

Lorsque nous quittâmes l'Europe nous avions l'espérance fondée d'obtenir la permission d'étudier cette contrée d'Asir qui est située entre le Hedjaz et le Yémen, presque inconnue, et qui serait, d'après les renseignements que nous en avons, très intéressante à étudier. L'espérance que nous avions de le

faire, qui se basait sur une correspondance avec l'agent du gouvernement hedjazien au Caire, s'évanouissait au moment de notre arrivée à Djiddah. Nous nous sommes rendu compte après quelques jours que le roi Ibn Saud ne permet aujourd'hui à aucun voyageur européen, du moins à aucun non-mahométan de voyager dans l'intérieur de ses possessions. Même un homme comme M. Philby, qui pendant la guerre a traversé la péninsule arabique, attend déjà depuis trois ans avec tout son bagage d'expédition tout prêt à Djiddah une permission pour voyager jusqu'à Taif. Ce fut déjà une grande faveur qu'on nous permît de visiter la délicieuse vallée d'oasis, le « Wadi Fatimah », jusqu'à la frontière du circuit sacré, c'est-à-dire jusqu'à vingt kilomètres au nord de la Mecque et de faire des excursions dans les environs de Djiddah. De cette manière il nous a été possible de cinématographier pour la première fois le mouvement du pélerinage à la Mecque qui avait déjà commencé. Après avoir été forcés d'abandonner nos projets en Arabie septentrionale, nous nous résolûmes à tenter notre fortune en Arabie méridionale, au Yémen. Nous nous rendîmes par Port-Soudan, Massaua et l'île Kamaran à Hodeida, le port principal du Yémen, sans savoir d'avance s'il nous serait possible de pénétrer au delà. D'autant plus grande fut notre joie quand le gouverneur de Hodeida, Sidi Mohammed, le second fils de l'Imam, nous fit bon accueil et lorsqu'après quelques jours nous fumes invités de la part de l'Imam à visiter sa résidence de Sanaa comme ses hôtes. Il mit pour condition que Mademoiselle Apitz voyageât vêtue en homme pour ne pas irriter les susceptibilités des femmes du pays.

On nous donna par la suite la permission de faire plusieurs excursions de Sanaa vers le Nord-Ouest, le Nord et le Nord-Est; malheureusement, nous ne pûmes pas visiter, comme nous l'avions espéré, le Djôf, la région située en bordure du grand désert de Rub al Khali, dans laquelle se trouvent les énormes

Fig. 1. — Croquis des itinéraires au nord de Sana'a.

itinéraires. Hauteurs en mètres.

ruines des anciennes cultures préislamiques. Nous fouillâmes selon le désir de l'Imam une ancienne ruine himyarique au village de Hugge, à environ 35 kilomètres au Nord de Sanaa. Le résultat de ces fouilles fut la reconnaissance d'un temple de la déesse du soleil de la période du premier siècle après ou du premier siècle avant Jésus-Christ.

Notre projet de quitter le pays par une autre direction en allant vers Aden par la « Tarikat el Yémen » fut traversé par les opérations militaires à la frontière du protectorat d'Aden et nous fûmes forcés de retourner à Hodeida plus tôt que nous n'avions compté.

Les travaux scientifiques projetés étaient surtout des explorations géographiques et géologiques, M. von Wissmann et moi étant des naturalistes. Mais il est évident que dans un pays aussi peu connu que le Yémen nos recherches s'étendirent en même temps à tous les autres aspects sous lesquels se montrent le pays et ses habitants, surtout à l'ancienne histoire et aux anciennes cultures qui se sont développées sur son territoire au cours des millénaires.

Je n'ai pas l'intention ici de donner un rapport sur les aspects du pays; je dirai seulement que les relevés que nous avons faits modifient profondément l'idée que nous en avions jusqu'à maintenant; les résultats géologiques obtenus permettent d'apercevoir pour la première fois la stratigraphie et le caractère tectonique de l'Arabie méridionale. Nous avons augmenté les connaissances sur les associations végétales et les associations animales par des collections botaniques et zoologiques, et étudié la civilisation et l'économie actuelle des Yéménites. Tout cela fera l'objet d'autres publications.

Je veux me borner dans le présent article à raconter les fouilles que j'ai eu le bonheur de faire, les premières que des savants aient faites sur le domaine de l'ancienne culture de l'Arabie méridionale.

On sait qu'au premier millénaire avant Jésus-Christ se sont formés dans l'Arabie du Sud-Ouest une série de royaumes puissants, avec une haute civilisation, dont la prospérité économique et culturelle était causée surtout par le commerce de transit des produits de l'Asie méridionale et de la Méditerranée orientale. Ces royaumes des Minéens, Sabéens, Himyarites et Katabanites se succédèrent l'un à l'autre en déplaçant leurs centres politiques toujours plus vers le Sud, de Nejran jusqu'à l'emplacement de la frontière actuelle du protectorat d'Aden. Environ au IVe siècle avant Jésus-Christ les Sabéens fondaient des colonies sur la côte opposée de la mer Rouge, dans le territoire d'Erythrée actuelle. Dans l'hinterland de ces colonies, sur le territoire de l'Abyssinie septentrionale d'aujourd'hui se formait plus tard un royaume indépendant, l'empire Axoumite qui plus tard, au Ve-VIe siècle de notre ère, était destiné à subjuguer son ancienne mère-patrie arabe et à détruire définitivement sa prospérité économique et culturelle. Jusqu'à maintenant il n'avait été fait de fouilles archéologiques seulement que sur le territoire de l'empire Axoumite, c'est-à-dire sur le terrain d'une civilisation dépendante de la civilisation sabéenne.

Nous ne connaissons jusqu'à maintenant les anciennes civilisations sudarabiques que par des descriptions de quelques ruines superficielles que nous ont données des voyageurs dont les plus importants sont l'orientaliste français Halévy et l'orientaliste autrichien Glaser, par des textes d'inscriptions sur pierre et par quelques objets d'art qui d'ordinaire sont achetés chez des marchands et dont par conséquent l'origine exacte est inconnue ou faussement déclarée. La difficulté de l'exploration et même d'une simple visite des emplacements de ruines anciennes est causée surtout par le fait qu'elles sont situées dans un territoire en bordure du grand désert Rub al Khali qui aujourd'hui n'est habité que par des nomades, sur lesquels

IMPRIMERIE NATIONALE.

les Turcs avant la guerre n'avaient qu'une autorité peu efficace, ainsi qu'aujourd'hui encore c'est le cas pour l'Imam de Sanaa. Tout Européen expose donc sa vie en pénétrant dans ce territoire. Dans l'antiquité il y avait justement dans ces régions, aujourd'hui presque stériles, une culture agricole rendue possible par une irrigation intensive, tandis que dans les contrées occidentales qui sont beaucoup plus fertiles il est singulier qu'il n'y a aucune ruine du temps préislamique. C'est seulement dans le détroit de Bab el Mandeb à Musa, le Moka d'aujourd'hui et de plus à Aden et à la côte de l'Hadramaut que la culture ancienne s'avança jusqu'à la mer. C'est ici qu'étaient situés les grands ports pour le commerce entre l'Asie méridionale et orientale et la Méditerranée. On prenait la route partant de ces ports et suivant le bord du grand désert à travers l'hinterland d'Asir et du Hedjaz jusqu'aux villes nabatéennes dans la Transjordanie actuelle. La situation des anciennes ruines prouve clairement que la civilisation des anciens royaumes reposait entièrement sur ce commerce de transit.

Rarement, je crois, des fouilles se sont effectuées dans des circonstances aussi particulières et difficiles que les nôtres au Yémen. Nous arrivâmes non préparés au pays comme je l'ai déjà dit, puisque nous voulions voyager en Arabie septentrionale et non au Yémen et nous étions naturellement encore moins préparés à des tâches inattendues comme des fouilles. Le désir de faire ces fouilles venait du roi, qui s'intéresse aux antiquités de son pays, mais qui en outre espérait naturellement voir découvrir des trésors utilisables. Nous ne nous aperçûmes qu'à l'arrivée au petit village de Hugge que le roi avait chargé le chef de son armée Sidi Abdullah de fouiller la colline de ruines avec notre aide et de concert avec nous. Si le lecteur avait vu les cent soldats laborieux qui n'avaient l'intention que de chercher des bijoux, se précipiter au travail,

il se rendrait compte que notre soin principal était d'empêcher la destruction ou la disparition des murs et des objets avant qu'ils ne fussent fixés par une photographie ou un dessin.

Les résultats des fouilles furent très intéressants. J'ai déjà dit qu'il s'agissait des fondements d'un temple de la déesse du

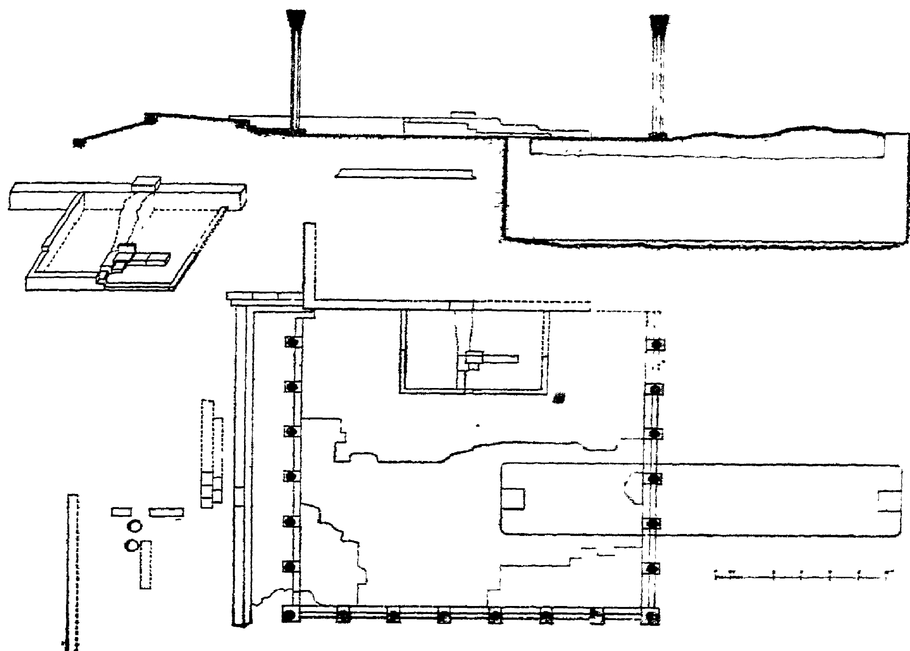


Fig. 2. — Croquis des fouilles de Hâgga.

soleil du temps du premier siècle avant ou du premier siècle après Jésus-Christ. Cette détermination résulte des inscriptions trouvées : nombreuses inscriptions sur pierre et une inscription sur un bassin à offrandes en cuivre. Le bâtiment qui était orienté exactement Est-Ouest montre une cour à colonnes de section carrée, bien pavée, avec une colonnade ouverte qui représentait l'entrée dirigée vers l'Est. A l'opposé de l'entrée, à l'Ouest, était situé le bâtiment principal, probablement à

deux étages. Un escalier menait de la cour au second étage. A gauche et à droite de la cour il y avait, derrière des portiques à colonnes, des magasins où se trouvaient encore de grands vases avec du blé brûlé. En dessous du bâtiment il y avait une citerne souterraine d'une longueur de 14 mètres et d'une hauteur de 4 mètres, qui était orientée strictement Nord-Sud. L'une de ses entrées était située asymétriquement dans la cour du temple, la seconde hors du bâtiment. Le plan du temple a de grandes similitudes avec le plan de beaucoup de mosquées à cour de portiques comme on en trouve souvent au Yémen et aussi en Arabie du Nord, où par exemple la mosquée sacrée de la Mecque montre cette sorte de plan. L'architecture des murs ainsi qu'un grand nombre d'ornements ressemblent à ce que montrent les ruines du temple de Yeha en Abyssinie septentrionale. Du reste la forme des colonnes, les ornements des frises, les gargouilles et autres ornements sont tout à fait étrangers à d'autres arts, tels que l'art de l'Égypte et celui de la Mésopotamie. Tout au plus est-il possible de constater certaines ressemblances avec des motifs phéniciens. Une très belle tête de lion en bronze qui a été trouvée en fouillant montre une certaine influence grecque, qu'on a pu constater aussi dans des ornements et surtout dans des pierres tombales à d'autres emplacements de ruines. Dans l'ensemble on peut dire, comme il me semble résulter de nos trouvailles et des autres faits déjà connus sur la même civilisation, que la civilisation sudarabique est une civilisation indigène qui, autant qu'on peut en juger jusqu'à maintenant, a reçu peu de motifs des civilisations voisines sémitiques ou d'autres races.

Les inscriptions connues jusqu'à maintenant des civilisations sudarabiques, dont la minéenne est la plus ancienne, ne sont pas d'une date plus ancienne que le VIIIe siècle avant Jésus-Christ. L'écriture et la langue de ces inscriptions qui ne diffèrent que par des nuances dialectales, sont absolument sémi-

tiques. Il s'ensuit la question de savoir si les conquérants sémitiques qui ont fondé ces empires et qui sont sûrement venus du Nord, ont donné leur langue et leur civilisation à d'autres peuples sans écriture et sans culture également sémitiques qui habitaient déjà dans ces territoires ou s'ils ont soumis des gens d'autres cultures et d'autres langues. Il est intéressant de constater à cette occasion que, parmi les 170 nouvelles inscriptions que nous avons rapportées en Europe, il s'en trouve une qui est écrite avec des lettres sud-arabiques, mais dont les linguistes qui s'occupent d'elle ne comprennent pas du tout le sens. Il s'agit ici d'une langue non-sémitique qui est écrite avec des lettres sabéennes [1].

Si nous considérons le caractère anthropologique de la population yéménite d'aujourd'hui, il nous faut constater non seulement qu'il diffère du caractère moyen des Arabes septentrionaux, mais qu'on trouve au Yémen lui-même dans les contrées diverses des types anthropologiques qui diffèrent beaucoup l'un de l'autre, ainsi que les civilisations matérielles des populations. Au Yémen oriental, c'est-à-dire à la frontière du grand désert Rub al Khali, dans la région appelée Djôf, jusqu'aux parties septentrionales du Hadramaut, tous les types ont un caractère presque purement hamitique, c'est-à-dire qu'ils sont très bruns et ne diffèrent en rien des peuples hamitiques de l'Afrique orientale, des tribus Bedja, des Danakil, des Somali et des Galla. Au milieu du Yémen, sur les hautes terres, on trouve des types sémitiques et hamitiques l'un à côté de l'autre. Les types sémitiques se trouvent spécialement chez les nobles, c'est-à-dire chez les chérifs, les Sidis ou Sayeds, comme on les appelle au Yémen. De plus le caractère sémitique

[1] Après des études récentes, les opinions des orientalistes sur cette inscription sont en désaccord : Mordtmann la tient pour du «minéen septentrional», Marcel Cohen pour «quelque chose d'arabique au total», et Klingenheben pour «ni sémitique ni hamitique».

prédomine dans la population des villes. Au contraire on trouve le type hamitique souvent chez les Gabiles, c'est-à-dire les habitants des villages et des villes qui sont organisés en tribus. Ce type hamitique de la population yéménite a été constaté aussi par M. Glaser, comme M. le professeur Nielsen de Copenhague me l'a raconté à l'occasion du Congrès International des Orientalistes à Oxford. Glaser n'a jamais publié cette opinion que M. Nielsen tient d'une communication verbale. Le savant italien Giuffri da Ruggeri[1], qui a commenté des mesures anthropologiques de Puccini et Ivanovsky, a dû constater également de fortes différences entre la population yéménite et le type sémitique. Il fait dériver ces différences de l'existence d'une couche pygméoïde, au-dessus de laquelle il suppose une couche sémitique. Il compare cette disposition par couches avec la disposition analogue dans les Indes et en Afrique centrale. Cette supposition d'une couche pygméoïde ne me semble pas être vraisemblable; surtout elle ne me semble pas être conforme au véritable caractère de la population yéménite. Il me semble plus probable qu'il se trouve au Yémen au-dessus d'une couche hamitique ancienne une couche de Sémites plus jeune, supposition qui, comme nous le verrons, se laisse mettre d'accord avec les traditions historiques.

Au même moment où nous séjournions au Yémen, un capitaine anglais, M. Thomas, qui est conseiller financier du sultan d'Omân, entreprit une expédition le long de la côte d'Omân jusqu'à la région de Dhufar. De ce voyage il a rendu compte au Congrès International des Orientalistes à Oxford et devant diverses sociétés scientifiques[2]. Thomas a trouvé au cours

[1] *Affinità antropologiche fra Etiopia e Arabi meridionali*, Annuario del R. Istituto Orientale di Napoli, 1919, 20.

[2] 1° *The Musandam Peninsula and its People the Shihuh*, Journal of the Central Asian Society, 15, 1928; 2° *The South-eastern Borderlands of Rub' al-Khali*, The Geographical Journal, 73, 1929; 3° *Among Some Unknown Tribes of South-Arabia*, Journal of the Royal Anthropological Institute, 59, 1929.

de ce voyage plusieurs tribus, qu'il désigne du point de vue anthropologique également comme hamitiques. Leurs langues ne sont pas comprises des tribus circonvoisines et elles appartiennent au groupe des langues des Mehri et Sokotri. Il nous faut désigner ces langues d'après leur grammaire comme des langues sémitiques, mais elles contiennent tant de racines étrangères qu'elles sont aussi différentes de la langue arabe que l'amharique actuel de l'Abyssinie est différent de l'ancienne langue geez ; or il nous faut désigner les Amhara comme des Hamites, qui ont reçu une langue sémitique de l'ancienne Arabie méridionale. Malheureusement nous ne connaissons rien des dialectes des tribus yéménites à l'intérieur du Djôf. Il est très intéressant que M. Thomas, indépendamment de moi, et dans une tout autre contrée de l'Arabie méridionale, soit venu à des résultats similaires quant à la composition anthropologique de sa population.

Mais une autre observation encore, que nous avons faite dans la Tihâma, c'est-à-dire dans la plaine côtière entre Hodeida et le bord du haut-plateau du Yémen, est aussi intéressante du point de vue ethnologique et culturel. Nous avons pu constater que les Arabes de la côte diffèrent radicalement des Arabes du haut-plateau non seulement quant à l'habitus anthropologique, mais encore dans la culture matérielle. Nous rencontrâmes ici dans les tribus de la Tihâma des types qui présentaient de fortes ressemblances avec les peuples sud-indiens et même avec les peuples malais. Dans la forme des cabanes, dans l'économie agricole et surtout dans la situation de la femme, des relations nous ont semblé exister avec l'Asie méridionale. Malheureusement notre séjour au milieu de ces gens a été si court que nous n'avons pas pu faire des études exactes. Les photographies que j'ai rapportées montrent nettement ces types spéciaux.

Il nous faut maintenant nous demander comment ces obser-

vations peuvent s'accorder avec les traditions historiques que nous possédons sur l'Arabie méridionale. Aujourd'hui, il n'y a plus à douter que l'ancien pays de Punt des inscriptions égyptiennes est à identifier avec l'angle Sud-Ouest de l'Arabie. Selon ces inscriptions, les habitants de Punt organisaient le commerce entre l'Asie méridionale et l'Égypte dès le troisième millénaire avant Jésus-Christ. Mais ils avaient aussi des établissements au golfe d'Akabah et sur la côte orientale de la Méditerranée, de même qu'ils avaient des colonies sur la côte africaine probablement jusqu'à l'Afrique orientale portugaise actuelle où, à cause de l'architecture et des ornements, je suppose que les ruines de Simbabwe ont été influencées par la civilisation sudarabique. C'est pourquoi les marchandises que ces gens apportaient aux Egyptiens n'étaient pas toutes d'origine sudarabique, même si on considère qu'à côté du lion, de l'autruche et des singes, qui y sont connus depuis longtemps, on rencontre aussi d'après mes informations la girafe et le rhinocéros dans les territoires au bord du Rub al Khali.

C'est Maspero qui a le premier identifié lés noms des Pouanites, des Poeni ou Pouni, c'est-à-dire des habitants du pays Punt avec le nom des Phéniciens et Puniques[1]. M. Gautier dans des publications récentes[2] identifie les Phéniciens avec les gens de Punt même du point de vue anthropologique, comme l'a fait pour la première fois l'égyptologue norvégien Lieblein il y a déjà cinquante ans[3]. En effet déjà Ibn Khaldoun ramène l'origine des Puniques nord-africains à l'Arabie méridionale, ainsi que Hérodote l'affirme des Phéniciens. Moi aussi, je suis disposé,

(1) *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée*, Rev. hist., 1879.

(2) E.-F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927, p. 116.

(3) *Handel und Schiffahrt auf dem Roten Meere in alten Zeiten*, Leipzig, 886.

non seulement à cause de ces faits, mais surtout à cause de la ressemblance entre les civilisations, à identifier les habitants de Punt avec les Phéniciens et les Puniques et à tenir ceux-ci à l'origine pour des Hamites comme les gens de Punt. Les relations nationales ont été interrompues très tôt et les deux populations ont été sémitisées à la fin du deuxième ou au commencement du premier millénaire avant Jésus-Christ.

Il est difficile d'imaginer qu'un peuple d'une importance économique aussi grande que les gens de Punt qui étaient en relation étroite avec des peuples d'une culture aussi haute que les Égyptiens, les Mésopotamiens et les Indiens, eussent été absolument sans culture et sans écriture. Ce que nous connaissons jusqu'à maintenant des œuvres d'architecture et des inscriptions n'est pas plus ancien que le VIIIe siècle avant Jésus-Christ et est sans exception sémitique. Les cultures sémitiques commencent avec l'empire minéen et se déplacent lentement avec les Sabéens, les Himyarites et les Katabanites de la partie moyenne de l'Arabie sudoccidentale vers le Sud. Il nous faut donc accepter qu'au moment du premier millénaire avant notre ère il s'est produit une invasion de peuples sémitiques qui détruisit une culture hamitique probablement existante dont nous n'avons pas encore trouvé les restes. Si nous étudions les anciennes traditions des Arabes, nous voyons que Yoktan ou Kahtan, un descendant direct de Noé, c'est-à-dire un Sémite, émigra du Nord en Arabie méridionale. Les Sabéens qui, d'après la Bible, sont des Kouchites, c'est-à-dire des Hamites, selon la tradition, sont partagés en Sabéens proprement dits ou descendants directs de Yoktan et en Himyarites et Kahtanides qui ne sont pas regardés comme équivalents avec les premiers. On peut supposer que les derniers sont les produits d'un croisement avec les aborigènes. Cette supposition est d'accord avec la tripartition des tribus arabes : en Ariba, c'est-à-dire Arabes purs, en Mutaâriba, les non-purs, et en

Mustaâriba, c'est-à-dire les Arabes qui sont parents par alliance ou les descendants d'Ismaël.

Il me faut résumer : Nous supposons que la partie Sud-Ouest de la péninsule arabique, probablement même l'Arabie méridionale entière, était habitée au troisième et second millénaire avant Jésus-Christ par des Hamites, qui étaient les intermédiaires du commerce le plus important de l'antiquité. Nous ne savons presque rien de leur civilisation. Il est probable que le caractère particulier des cultures postérieures sémitiques est basé sur elle. La culture de Simbabwe dépend probablement de cette civilisation.

Au commencement du premier millénaire avant Jésus-Christ, des tribus sémitiques de l'Arabie septentrionale ont pénétré en Arabie méridionale comme conquérants et ont fondé l'empire des Minéens. Leur écriture et leur langue, toutes deux sémitiques, furent acceptées par la population hamitique vaincue. Au temps des empires suivants, ceux des Sabéens et des Himyarites qui transportèrent le centre de puissance plus au Sud, les anciennes relations commerciales furent reprises avec pleine intensité et la prospérité économique, causée par le commerce, forma la base d'une civilisation florissante. Le contact étroit avec d'autres civilisations, surtout les hautes cultures de l'Ouest et de l'Est, Égypte et Mésopotamie, causa l'absorption successive de motifs nouveaux dans la culture sud-arabique. Cette influence étrangère devint particulièrement forte lorsque des forces navales avec une culture florissante tentèrent de contester aux Arabes méridionaux le monopole du commerce de transit avec l'Asie méridionale. Dans ces siècles du début de l'ère chrétienne on doit constater une forte influence du côté de la culture grecque et romaine. Lorsqu'aux ve et vi^e^ siècles après Jésus-Christ les Abyssins réussirent à détruire complètement le commerce des Sud-Arabes, ils détruisirent aussi leur civilisation. La civilisation que nous voyons

aujourd'hui au Yémen contient sûrement encore bon nombre d'éléments de l'ancienne culture, mais en général celle-ci est cachée sous une couche d'éléments panislamiques dont l'origine est le plus souvent difficile à fixer.

Il est remarquable que l'ancienne civilisation sud-arabique, autant qu'on peut le constater aujourd'hui, ne s'est jamais laissé influencer par les cultures sud-asiatiques bien qu'elle ait accepté des éléments d'autres cultures étrangères, et qu'elle ait toujours entretenu des relations étroites avec les représentants de ces cultures asiatiques. L'influence du côté de l'Asie méridionale n'a été effective qu'à l'époque islamique. Ce fait est d'autant plus remarquable que dans une partie de la population d'aujourd'hui, on constate un élément ethnographique et anthropologique venant d'Asie méridionale, qui selon mon opinion doit être très ancien. Ces éléments raciaux sont aujourd'hui complètement assimilés par la population originale, mais ils l'ont modifiée si profondément là où ils existent que cette partie de la population diffère extrêmement des éléments voisins. Nous savons déjà d'une partie de l'Afrique, de Madagascar, que des éléments de races de l'Asie méridionale y sont immigrés. En considérant la situation géographique du Yémen, on ne peut pas être surpris que la même immigration y ait eu lieu également; mais il est étonnant que ces éléments se soient établis justement dans la plaine côtière de la mer Rouge, qui a des conditions climatiques extrêmement défavorables. Ces problèmes devront être examinés en détail.

MÉLANGES.

UN
IMPORTANT EUCOLOGE ÉTHIOPIEN
À USAGE MONACAL.

Le manuscrit éthiopien n° 21 de la Bibliothèque Vaticane, beau volume de 114 feuillets, est le plus riche recueil ge'ez de prières actuellement connu. Avant de faire partie du fonds Vatican, il appartenait à la bibliothèque du monastère abyssin Santo-Stefano de Rome, qui fut le foyer des études éthiopiennes en Europe.

Ce manuscrit est du commencement du xve siècle. Son âge est établi nettement par la paléographie dont voici les principales caractéristiques. La voyelle *o* de la lettre ሎ présente trois formes : le triangle, le demi-cercle et le cercle. Le triangle et le demi-cercle sont presque toujours tracés au sommet de la haste droite. Le cercle, dont la place est variable, est tantôt juxtaposé à la haste sans intermédiaire de pédoncule, tantôt relié à la haste par un pédoncule très court ou de longueur ordinaire. La voyelle *o* des lettres ዮ et ኖ est exprimée par une épaisse et très courte ligne droite perpendiculaire à la partie supérieure de la lettre. La diphtongue *ue* est juxtaposée à la lettre ቈ sans pédoncule. Les lettres ፉ, ፈ, የ, ደ, ጸ sont anguleuses à leur sommet. Les lettres ፀ, መ, ሠ, ሙ, ዐ sont an-

guleuses à leur base. Les lettres ሰ, በ, ዐ sont rectangulaires. Les lettres ም, ሥ, ፆ, ዮ ont leur appendice fortement incurvé. La lettre ለ a ses deux hastes égales et leur réunion présente tantôt la forme anguleuse, tantôt la forme arrondie donnant l'aspect du በ. La lettre ም a sa boucle droite aplatie. Les lettres ሚ et ገ ont leur haste inclinée vers la gauche. Les lettres ሰ et ስ se distinguent à peine. La paléographie des chiffres assigne la même date au manuscrit. Le chiffre ፭ se rapproche de la forme du ፬. Le chiffre ፪ ressemble au B majuscule grec, un petit intervalle séparant les deux boucles. Le chiffre ፯ est minuscule et sans boucle. Le chiffre ፳ est très grand. C'est leur taille respective qui distingue le ፯ du ፳. Les chiffres ፱ et ፻ ont la forme anguleuse. Autre indication paléographique : dans les marges se trouvent des croix ansées dont quelques-unes se rapprochent du monogramme de Constantin. L'intérêt paléographique de ce manuscrit n'avait d'ailleurs pas échappé à la compétence de Mgr Eug. Tisserant qui, dans son très utile travail : *Specimina codicum orientalium* (Bonn, 1914), en reproduisit le f° 32.

L'âge du manuscrit 21 pourrait être confirmé par un autre argument, bien que celui-ci soit de nature hypothétique : c'est la mention (f° 15 v°), au cours d'une prière, du nom du métropolite d'Éthiopie Salāmā, mention seulement probable, car le nom, écrit en rouge, a été effacé et n'est plus lisible. Toutefois, il semble bien, par l'espace ainsi laissé vide et par les très légers vestiges d'écriture que le nom ሰላማ puisse être reconstitué sans trop de témérité. Or, on sait que le métropolite Salāmā fut au XIVe siècle le grand rénovateur de la littérature éthiopienne. Il vint en Éthiopie en 1348-1349 et mourut en 1387-1388. C'est lui qui fit traduire de l'arabe nombre de livres de l'Église copte du patriarcat d'Alexandrie et qui donna une vigoureuse impulsion à la renaissance littéraire déjà commencée sous ʿAmda-Ṣeyon Ier (1314-1344) et arrivée

à son apogée à l'époque de Zar'a-Yā'qob (1433-1468). On peut donc inférer que le manuscrit 21 est postérieur de quelque vingt-cinq ans à la mort de Salāmā.

Le manuscrit 21 contient des prières variées pour certaines heures de la nuit et du jour, pour le samedi et le dimanche et pour des circonstances diverses. Il n'est donc pas un livre d'heures canoniales, mais un eucologe à l'usage des moines. Voici l'analyse sommaire de ce recueil. Heures : milieu de la nuit (fol. 1-6 v°) : 1 prière; matin (fol. 6 v°-16 v°) : 11 prières; 1re heure (fol. 16 v°-17) : 1 prière; 2e heure (fol. 17-22) : 7 prières; 3e heure (fol. 22-25) : 5 prières; 4e heure (fol. 25) : 2 prières; 5e heure (fol. 25 v°-33 v°) : 8 prières; 6e heure (fol. 33 v°-40) : 12 prières; 7e heure (fol. 40) : 1 prière; 8e heure (fol. 40 v°-48) : 8 prières; 9e heure (fol. 48-65) : 23 prières; 11e heure (fol. 65-66 v°) : 2 prières; 12e heure (fol. 66 v°-73) : 5 prières; heure indéterminée (fol. 73) : 1 prière; soir (fol. 73 v°-87 v°) : 12 prières. Circonstances diverses (fol. 87 v°-97 v°) : 17 prières. Samedi (fol. 97 v°-104) : 4 prières. Dimanche (fol. 104-108 v°) : 4 prières. Suivent (fol. 108 v°-114 v°) des péricopes évangéliques.

Une analyse détaillée de cet eucologe sera donnée dans le catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Vaticane. Mais il n'a pas semblé inutile de signaler dès maintenant la grande importance du manuscrit éthiopien Vatican 21 aux spécialistes qui désireraient l'étudier ou en préparer l'édition.

Sylvain Grébaut.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1929.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président.*

Étaient présents :

Mlles Gallaud, Homburger, Lalou, Linossier, Mmes Saisset, Stchoupak; MM. Bouvat, Bosch, Boyer, Cabaton, Cœdès, Diwekar, Eisler, Faddegon, Ferrand, Granet, Grenard, Grousset, Hadjibeyli, Khaïrallah, Masson-Oursel, Meillet, Minorsky, Nau, Pelliot, Przyluski, Renou, Riza Nour bey, des Rotours, Ross, Saleh Khan Loghman, Sauvin, Sidersky, Stern, Takaïchvili, Vosy-Bourbon, *membres;* Benveniste, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 8 mars 1929 est lu et adopté.

Le Président souhaite la bienvenue à quatre éminents confrères étrangers : MM. Bosch, Jacobsohn, Lewy et Sir Denison Ross.

Est élu membre de la Société :

M. Domaszewicz, présenté par MM. P. Boyer et Minorsky.

Présentation d'ouvrages: *Sūtra des causes et des effets*, II², par M. Pelliot.

Sir Denison Ross expose à la Société les impressions qu'il a rapportées d'un voyage de plusieurs mois à travers les pays musulmans. Au Caire, il a été témoin des efforts accomplis par le Gouvernement pour réorganiser et rajeunir El-Azhar, ainsi que pour adopter, à l'imitation de la Turquie, un alphabet occidental. À Jérusalem, l'Université juive a entrepris, parmi d'autres tâches, d'établir un répertoire complet du vocabulaire poétique arabe. Puis après un bref séjour à Bagdad où l'on voit s'élaborer la conscience nationale de l'Iraq, le conférencier a passé plusieurs semaines à Téhéran où il a été l'objet des attentions les plus pré-

venantes. Partageant son temps entre les bibliothèques publiques et privées, qui recèlent d'importants manuscrits inédits, et le commerce des intellectuels persans, il se félicite d'avoir contribué à attirer l'attention du gouvernement du Shah sur la nécessité de constituer une Société d'études dotée d'une revue, et d'édifier une bibliothèque. Il a emporté de Téhéran l'assurance que le Gouvernement prenait à cœur la réalisation de ces projets.

Le docteur Bosch résume le développement des études relatives aux antiquités indonésiennes, en insistant particulièrement sur les problèmes nouveaux que les dernières recherches ont fait surgir : importance des éléments austro-asiatiques, données sur l'empire de Çrīvijaya, provenance méridionale de l'influence indienne, discrimination parfois si délicate entre la part de l'Inde et celle de Java dans l'épanouissement de la civilisation indo-javanaise.

Le Président remercie et félicite tour à tour les deux conférenciers qui nous font profiter de leurs recherches et ouvrent les plus larges perspectives aussi bien sur les transformations du présent que sur la résurrection du passé.

La séance est levée à 6 heures et demie.

SÉANCE DU 10 MAI 1929.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président*.

Étaient présents :

M[lles] Gallaud, Homburger, Lalou, Linossier; M[me] Stchoupak; MM. Aeskoly-Weintraub, Basmadjian, Bouvat, Cabaton, Cohen, Eisler, Faddegon, Ferrand, Gaudefroy-Demombynes, Grousset, Hadjibeyli, Humbert, Jean, Khaïrallah, Laloy, Masson-Oursel, de Maydell, Minorsky, Nau, Riza Nour bey, Ravaisse, Renou, des Rotours, Sidersky, Stern, Toptchibachy, Vosy-Bourbon, *membres;* Benveniste, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 12 avril 1929 est lu et adopté.

Le Président souhaite la bienvenue au docteur Rathjens qui a bien voulu exposer à la Société les résultats de son voyage en Arabie méridionale.

Sont élus membres de la Société :

Mme E. Lévy, présentée par MM. Grousset et Stern;
MM. J. Oumniakoff, présenté par MM. Pelliot et Minorsky;
R. Pfister, présenté par MM. Grousset et Hackin;
Rechid Safvet bey, présenté par MM. Minorsky et Bouvat;
R. Philipon, présenté par MM. Sylvain Lévi et Hackin.

M. Minorsky donne de nouvelles précisions sur les inscriptions pehlevies de Derbend, dont M. H.-S. Nyberg vient d'effectuer le déchiffrement et qui remontent au règne de Xosrow Anoširvān.

M. Le Président fait part des regrets que causent à la Société deux récents décès : celui du commandant Coulber et celui de la grande voyageuse qu'était la baronne La Caze.

Le docteur Rathjens retrace l'exploration qu'il a pu mener à travers l'Arabie méridionale et donne un aperçu des observations scientifiques qu'il a faites dans ces régions, tant sur le pays que sur les habitants. Ses fouilles ont mis à jour dans les environs de Sanaa les vestiges d'un temple et ont provoqué la découverte d'un grand nombre d'inscriptions. A la lumière de ses études ethnographiques, le conférencier essaye de reconstituer l'histoire du peuplement de l'Arabie méridionale ; il situe vers le IIIe ou le IIe millénaire av. J.-C. une invasion de Hamites commerçants, puis vers le Ier millénaire l'arrivée des Sémites qui ont fondé l'empire minéen, auquel ont succédé les empires sabéen et himyarite. Ainsi s'expliquerait la répartition actuelle des types sémitique et hamitique dans la population yéménite.

M. Sylvain Lévi félicite l'auteur d'un voyage aussi fructueux dans des contrées encore si peu connues. Observations détaillées de MM. Ferrand et Cohen.

M. Stern résume l'objet que se propose la nouvelle collection musicale fondée par M. Pernot et lui-même et appelle l'attention de la Société sur l'importance de l'entreprise comme sur son urgence. Des concours variés lui sont acquis, qui permettront de recueillir par la transcription et le disque des chants de régions lointaines, particulièrement d'Orient, dont l'intérêt commence seulement d'être reconnu. Il fait appel, pour enrichir cette collection, à tous ceux que leurs fonctions ou les circonstances mettraient à même d'y collaborer.

La séance est levée à 6 heures et demie.

COMPTES RENDUS.

Ignazio Guidi, *Due nuovi manoscritti della «Cronaca abbreviata» di Abissinia*, dans *Rendiconti, Accademia dei Lincei*, juillet-octobre 1926, p. 357-421.

M. I. Guidi s'est décidé à livrer à part à l'impression des documents qui auraient dû prendre place dans la partie éthiopienne historique du *Corpus scriptorum orientalium christianorum* si la publication de celui-ci n'était pas interrompue. Il y a d'autant plus lieu de signaler ce mémoire que le titre n'en donne pas une idée complète : à la suite de l'indication de variantes intéressantes de la «Chronique abrégée» prises à deux manuscrits récents qu'il a eu l'occasion d'étudier, M. G. extrait de ces manuscrits tout un passage (une quarantaine de pages) dont il donne la traduction italienne intégrale. Il s'agit de troubles intérieurs en Abyssinie dans la première moitié du XVIIIe siècle. La fin du mémoire a trait à des événements du XIXe siècle.

Marcel Cohen.

As-Suyuti's Who's who in the fifteenth century (*Nazm ul-I'qyân fi A'yân-il A'yân*) being : A biographical Dictionary of notable Men and Women in Egypt, Syria and the Muslim World, based on two manuscripts, One in Cairo and the Other in Leiden, edited by Philip K. Hitti, Ph. D, Princeton University; New-York (Syrian-American press), 1927; in-8°, 179 pages de texte, une table des matières en tête, une préface de l'auteur paginée de ١ à ط, deux planches (reproduisant la fin de chacun des deux manuscrits utilisés), à la fin un index des ouvrages arabes cités, un erratum et, une «editor's note» d'une page en anglais.

Ce dictionnaire biographique de Suyuti était inédit, et même non cité dans les histoires de la littérature arabe, d'après la note de M. Hitti. Il l'a édité d'après les deux manuscrits cités au titre, en mettant en

notes l'apparat critique et des références qui complètent les indications données dans la préface sur l'auteur et ses ouvrages.

L'impression, très claire, a été réalisée à la *linotype*, ce qui est une nouveauté en matière d'éditions arabes.

Marcel Cohen.

Johannes Pedersen. *Inscriptiones semiticae collectionis Ustowianae.* Symbolae Osloenses, fasc. supplet. II, Oslo, Some et Cie, 1928; in-8°, 70 pages.

Ces inscriptions, rassemblées autrefois par R. Ustinow en Palestine sont entrées au Musée ethnographique d'Oslo. L'ensemble comprend sept inscriptions juives, dont un seul fragment inédit, une inscription samaritaine de basse époque, une inscription syriaque, vingt-neuf inscriptions ou fragments arabes.

L'édition de M. J. Pedersen est extrêmement soignée; il a donné notamment des références nombreuses et des développements étendus pour les circonstances de l'histoire musulmane qui éclairent les inscriptions arabes.

Toutes les inscriptions sont reproduites en de bonnes photographies.

Marcel Cohen.

O. Mann, *Die Mundarten von Khunsâr, Mahallât, Natänz, Nâyin, Sämnân, Sîvänd und Sô-Kohrûd*, bearbeitet von K. Hadank (*Kurdisch-Persische Forschungen*, Abteilung III, Band I). — Berlin, 1926; in-8°, cxx + 249 pages.

Les matériaux linguistiques kurdes et persans recueillis par O. Mann au cours de ses voyages en Perse et en Turquie (1901-1903, 1906-1907) marquent une étape importante dans l'étude des parlers iraniens vivants. Si pour le kurde O. Mann avait d'assez nombreux prédécesseurs de mérite (P. Lerch, Žaba, Justi, Prym, Socyn, etc.)[1], pour les dialectes persans seules les collections de Žukowski[2] pouvaient lui servir

[1] Voir la bibliographie dans mon article «Kurdes», *Encycl. de l'Islam*, II.

[2] V. A. Žukovski, *Materiali dl'a izučeniya persid. narečii*, I, Saint-Pétersbourg, 1888, 248 pages (les parlers de la zone de Kāšān : Vōnišūn, Qohrūd, Keśä, Zäfrä); II, Pétrograd, 1922, 432 pages (les parlers de Semnān : Sen-

d'exemple. Et encore, des matériaux de Žukowski recueillis en 1883-1886, seule la première partie avait vu le jour en 1888, tandis que les deux autres n'ont été rendues publiques qu'en 1922, après la mort de l'auteur († 17 janvier 1918).

O. Mann, formé à l'école de G.-F. Andreas, avait certainement de sérieux avantages sur Žukovski qui était avant tout philologue. Il suffit de rappeler ses principaux mérites. O. Mann a montré l'étroite liaison des dialectes de la province du Fārs avec le persan moderne, ce qui permet de mieux comprendre l'ambiance locale d'où est sortie la langue littéraire [1]. Il a établi le fait de la scission profonde entre les dialectes lurs et kurdes, confondus jusque là dans un seul groupe, et, d'autre part, la parenté plus étroite des dialectes lurs avec ceux du Fārs [2]. L'étude approfondie d'un dialecte kurde (le *mukrī*) [3] a révélé la fonction de plusieurs éléments morphologiques (*-ākā*, *-ēk*, *-āwa* etc.) et tout spécialement le jeu complexe du verbe kurde; la même étude a pour la première fois donné une idée claire des particularités des dialectes kurdes orientaux par rapport à ceux de l'ouest et du nord, presque exclusivement connus jusqu'alors [4]. O. Mann a été le premier à éliminer du domaine du kurde proprement dit un nombre de dialectes iraniens (gūrānī, awrāmī, zaza) lesquels, bien que parlés par des peuplades vivant parmi les Kurdes, ont plus de parenté avec les dialectes iraniens parlés en Perse à l'est des territoires kurdes.

Les quatre volumes de textes publiés par O. Mann ont profondément changé l'aspect de la dialectologie persane et ont rendu inévitable la révision de la partie du *Grundriss der Iranischen Philologie* qui s'y rapporte.

Une maladie de cœur emporta O. Mann le 5 décembre 1917 et la suite de ses collections resta à l'état de brouillons. On a été heureux d'ap-

giser, Šemerzōd; les parlers de la zone d'Isfāhān : Sede, Gaz, Kāfron; les parlers de Šīrāz : Sīvend, Abdu'i; le parler gūrānī de Talahedešk; le parler des Juifs de la ville de Kāšān; le parler de Tajriš); III, Pétrograd, 1922, 205 pages (les dialectes des Bakhtiyārī Čehārleng et Heftleng).

(1) *Die Tâjik-Mundarten d. Provinz Fârs* (*Kurd.-Pers. Forsch.*, Abteilung I, Berlin, 1909).

(2) *Die Mundarten der Lur-Stämme* (*ibid.*, Abteilung II, 1910).

(3) *Die Mundart d. Mukri-Kurden* (*ibid.*, Abt. IV, Band III, Teil I [Grammaire, textes], 1906; Teil II [traductions], 1909).

(4) Sur le kurde oriental avant O. Mann on ne possédait que l'étude de Chodzko, *J. As.*, 1857, t. IX, p. 297-356. Le «kurde oriental» de Bérézine désigne en réalité un dialecte du Nord dont se sert une *colonie* kurde établie au Khorasan.

prendre que la publication de son héritage scientifique a été assurée grâce à la collaboration de M. K. Hadank. Le cinquième volume de la collection, paru en 1926, est le premier résultat du travail accompli par le nouveau rédacteur.

En soi-même la tâche de dépouiller les matériaux d'autrui est ingrate. On sait que pour mettre au point ses textes mukrī relevés à So'uj-bulaq, O. Mann a eu la chance rare de profiter à Berlin même de la collaboration d'un Kurde doué et instruit. Pour utiliser les brouillons de son prédécesseur, le nouvel éditeur n'avait même pas la ressource importante (parfois perfide!) des souvenirs personnels; seule la littérature antérieure avec toute sa variété des méthodes et des systèmes de transcription était à sa disposition.

Le livre se compose de deux parties : la préface de M. Hadank (p. I-CXX) que nous examinerons plus tard, et les textes originaux de O. Mann avec traduction et commentaire (p. 1-240).

Le travail de l'éditeur a été multiple. Même la traduction ne se trouvait pas toujours dans les brouillons. Pour chacun des sept dialectes représentés dans le volume l'éditeur a rédigé une esquisse grammaticale, une liste des formes verbales attestées et un vocabulaire. Quelque peu troublant est l'aveu du rédacteur qui écrit : Meine an hunderten von Stellen von den Niederschriften O. Mann's abweichende Fassungen der Textgestaltung, der Übersetzung, der Bestimmung grammatischer Formen usw. in jedem Falle anzugeben und auch noch zu begründen hielt ich für eine unnötige Beschwerung des Buches mit Anmerkungen (p. XII). De ce fait notre seule garantie reste le tact et la discrétion du rédacteur, travaillant en outre loin des lieux où les dialectes sont parlés.

M. Hadank n'est pas tout à fait d'accord avec le système de transcription de O. Mann en ce qui concerne le choix des signes (*sh, zh, gh, kh,* au lieu de *š, ž, γ, χ*). D'habitude Mann marque dans chaque mot la place du sommet rythmique, mais il n'indique pas la répartition des accents secondaires dans le mot et dans la phrase. On n'insistera pas sur ces nuances; mais des questions plus graves se posent quant au classement des sons.

A part le *q* persan prononcé plus en avant que le *q* arabe et tendant à se prononcer comme un *g* (explosif!) articulé au même point, et les *k* et *g* fortement palatalisés devant les voyelles *ä, ĕ* et *ī*, les consonnes des dialectes persans se laissent facilement reconnaître[1].

[1] O. Mann ne marque pas la palatalisation de *k* et *g*, bien que là où elle

Il en est tout autrement pour les voyelles. La prononciation usuelle du persan moderne forme le point de départ lorsqu'il s'agit de constater les aberrations dialectales. A la rigueur la prononciation du persan moderne tend partout à se régler sur la prononciation de la capitale qui ne distingue *grosso modo* que six variétés de voyelles. Toutefois l'habitude des translitérations classiques du persan (tel est le système très commode et pratique anglais) et l'influence des habitudes auditives des explorateurs, selon leur nationalité, créent une confusion considérable dans les systèmes de transcription.

Les *o* et les *e* longs (et fermés?) ayant depuis des siècles disparu du persan parlé et de la plupart de ses dialectes (la langue kurde occupe une position à part), l'échelle des voyelles est réduite aux sons suivants : *ā, ī, ū, ä, ĭ, ŭ*. Parmi les longues seul *ā* a le caractère particulier de *å* labialisé et aboutissant à *ū* (devant les nasales) [1]. Pour une oreille slave la nuance *ā̊* sonne à peu près comme *o* et cela explique la transcription équivoque de Žukovski qui rend tous les *ā* par ***o***. Ce malencontreux *o* (sans indication de nuance) court ensuite le risque d'être confondu avec le ***o*** dialectal (l'ancien *vāv-i-majhūl*) et avec le *ŏ* bref dont on va voir l'emploi.

En ce qui concerne les voyelles brèves, les hypothétiques *ä, ĭ, ŭ* se prononcent respectivement comme *ä, ĕ, ŏ*. Le premier (*ä*) correspond à l'*a* anglais dans le mot «man» et de ce fait, par exemple, sa notation par le *è* français ne serait pas tout à fait exacte. Le *ĕ* bref est un son fermé (comme dans le mot français «été»). Le *ŏ*, assez ouvert, ressemble à ***a*** parisien dans le mot *pomme*.

Le même état de choses doit exister dans la plupart des parlers persans, mais O. Mann a constamment hésité dans la transcription. Pour éviter *ĕ* (paraissant peu canonique) il préférait le déguiser en *a*. L'exemple décisif est sa transcription Tähràn (au lieu de Tihrān > Tĕhrān). Le terme géographique كوه كِلُو (que les Arabes transcrivaient كوه جيلويه, cf. également le *Fārs-nāma*, ed. *Gibb Memorial*, p. 146) apparait dans le rapport préliminaire de Mann (*Sitzb. Berl. Ak.*, juillet 1904, p. 1175) comme Kûh-Gĕlû pour aboutir en 1910 à Kûhgā-

existe, elle exerce une influence, surtout sur la consonne précédente, cf. *gor'g* «loup», où *r* devient distinctement palatalisé.

(1) Le *å* avant d'aboutir à *ū* a dû passer par l'étape *ō*. Dans le mot savant وانگها, «et avec ceci» on entend clairement *vōngahān*, mais cet *o* est ouvert. [Dans le parler tājīk des Juifs de Samarqand, Zarubin distingue un *o* large (ouvert) provenant de *ā* (*å*) d'un *o* très fermé représentant le véritable *ō*: voir *Iran*, 1928, II, 98.]

lûî[1]. Le titre arabe d'un médicastre (p. 117) est transcrit Tâj ul-aṭṭäbâ (*sic !*) au lieu de Tāj ol-ätëbbā (اطبّا). M. Hadank suit l'exemple de O. Mann. Le nom du village Sĕ-dĕh (سه ده «Trois villages») par deux fois (p. LXII et 269) apparaît comme Sä dāh, ce qui est un véritable monstre (*sädā* serait la fête zoroastrienne Sada(k); *dāh* se confond avec «dix»). Les Persans sont particulièrement sensibles à la confusion de *ĕ/ä*, très fréquente parmi les étrangers.

Cette hésitation dans les mots bien attestés fait supposer des malentendus plus considérables dans les textes purement dialectaux. Dans un cahier de notes de O. Mann on trouve le passage suivant : «*i* und *u* wird fast stets, wenn der Mann langsam und deutlich spricht, *é* resp. *ó*. Es ist eine Art Zwischenlaut zwischen *i* (*u*) und *e* (*o*). Die kurze Aussprache des *u*, *ó* [2] ist auch gelegentlich *ŏ*. Deutlich unterschieden hiervon ist *û*, z. B. *rû* = روز «Tag» (p. 121)». La rédaction de la phrase n'est pas très heureuse. On en dégage les conclusions suivantes :

a. Les sons *ĭ* et *ŭ* prononcés distinctement ont la nuance de *e* et de *o*;

b. *û* est clairement différent de *ŭ*.

Le passage cité semble se rapporter au dialecte de Nāyīn. Toutefois dans les textes nāyīnī qui suivent aucun de ces principes n'est appliqué : dans *bêr yā* (en persan *bär-āyād*), *khèrîd* (*khär-īd*) le son *é* ne correspond aucunement à *i* mais à *ä* [3]. D'autre part on trouve *kir* (*kärd*) et *märdum* respectivement avec *i* et *u* brefs. M. Hadank (p. XXI) constate que, dans les *K. P. Forschungen*, O. Mann éprouve une «remarquable aversion» pour l'emploi de *o* (=*ŭ*), tandis que «dans ses lettres de voyage se trouvent presque toujours les formes avec *o*». C'est l'aveu de modifications subséquentes introduites en faveur de considérations théoriques !

En ce qui concerne M. Hadank lui-même, il écrit (p. CII) que les habitants de la province persane Azerbaïdjan, dont la langue maternelle est le turk, prononcent dans les mots persans *i* et *u* là où un «véritable Téhéranien» prononce *ä* et *o*. L'affirmation concernant la correspondance *ĭ/ä* repose sur un pur malentendu. La tendance à remplacer *ĭ* par *à* existe bien dans des mots comme *ṣāhib* > *sāhāb* > *sā'ᵃb*; *kāfir* > *kāfär* etc.; mais en réalité cette évolution est provoquée par l'attraction exercée

[1] *Die Mundarten d. Lur-Stämme*, p. XV

[2] Je ne comprends pas la note de M. Hadank : «so! wohl : *ó*, *ŭ* (?)».

[3] M. Hadank (p. 123) non plus ne prétend pas que ces *é* soient en fonction de *i*.

par la voyelle précédente[1]. Ces faits sont anciens et fréquents mais ils ont un caractère *secondaire* tandis que les mots دل «cœur» et ده «village» se prononcent partout *dĕl*[2] et *dĕh*.

Pour revenir à la correspondance *ŭ/ŏ* : M. Hadank semble admettre la prononciation *o* relevée par S. Guyard, C. Huart, H. Massé et V. Minorsky, mais il commet une étrange erreur lorsqu'il croit que ces derniers sont restés «fidèles aux voyelles majhūl». Les sons *ŏ* et *ĕ* n'ont rien de commun avec les anciens sons majhūl, c'est-à-dire *ō* et *ē*, qui ont une histoire totalement différente.[3]

Nous arrivons à la question controversée de la longueur des voyelles persanes. On entend les longueurs (même ne portant pas l'accent tonique!) assez distinctement dans un discours quelque peu soutenu; cependant la différenciation même des nuances de *å*, *ī*, *ū*, d'une part et de *ă*, *ĕ*, *ŏ* de l'autre, semble indiquer d'une façon indirecte l'existence d'une tendance de réduire la durée des longues. La question mérite une étude ultérieure, mais tout à fait étonnante est la libéralité avec laquelle O. Mann munit les voyelles de circonflexes par lesquels il exprime la longueur. Les circonflexes les plus invraisemblables pullulent à chaque page : p. 182, *qêmčî* < *qāmči*, «cravache», mot turc; *sifér* < *săfăr*, «voyage», mot arabe; *kùtâbî alif léilā* «le livre des Mille Nuits»[4]. La prononciation de که «que» et چه «quoi» comme *kĕ*, *čĕ* (d'accord avec la règle sur *i* > *ĕ*) est générale en Perse et il n'y a aucune raison de croire qu'il en soit différemment en mahallātī où Mann donne *kê*, *čê*. En persan parlé un véritable *passage* de *ă* > *ĕ* s'observe d'habitude dans les désinences à *-ă* (< phl. *-ak*) : *băndă* > *băndĕ* et le mot *dumbé* (< *dumbă*) du mahallātī ne doit pas non plus faire une exception en ce qui concerne la quantité[5]. Lorsque (p. 123) en nāyīnī, à côté de *véshtir*

[1] Dans la poésie *kăfăr* rime souvent avec le persan *lăghăr*.

[2] Malgré l'autorité de M. Christensen dans *Le dialecte de Sämnān*, Copenhague, 1917, p. 236. La transcription *Sämnān*, au lieu de *Simnan* > *Sĕmnan* est également suspecte.

[3] M. Huart a même avec raison relevé les restes de la prononciation spéciale de ces *majhūls* dans quelques mots du persan moderne où *ō* a abouti à la diphtongue <u>ou</u> et *ē* à la diphtongue <u>ei</u>, *Persistance de ē, ō en persan moderne*, *M.S.L.*, 1905-1906, XIII, p. 409-410. Voir maintenant Benveniste, *Bull. Soc. Ling.*, t. XXIX, fasc. 3, p. 107-108.

[4] Notez *é* dans une diphtongue. M. Hadank lui-même trouve exagérées les graphies fréquentes des diphtongues : *óú* et *éi*!

[5] M. Massé, *Contes en persan populaire*, *J. As.*, 1925, n° 1, a plusieurs fois relevé ce phénomène dans les mots tels que بنده et قالیچه.

«plus». où *ê* représente un ancien *ē* (*yāy-i majhūl*) on trouve *kimêrbênd*, où aucune des trois longueurs ne s'explique, on reste sous l'impression qu'il s'agit d'une confusion de la quantité avec la qualité (timbre!). Peut-être à la place de circonflexes faudrait-il imaginer des signes spéciaux *ą*, *į*, *ų* pour figurer les voyelles réduites et intermédiaires (de formation incomplète) que les observateurs sont toujours tentés d'*assimiler* aux sons qui leur sont plus familiers [1].

L'origine des longueurs dans les textes a dû embarrasser M. Hadank si on saisit bien le sens de la rectification écrite qu'il apporte à sa liste des correspondances dans le dialecte de Maḥallāt, (p. 70). Sa phrase doit maintenant être lue ainsi : besonders häufig ist der geschlossene [cette valeur du circonflexe n'est expliqué nulle part! V. M.] Vokal bei gleichzeitiger Dehnung [*sic!* V. M.], und zwar 1. statt schriftpers. *á*(*a*) ein *ê*... 2. statt schriftpers. i ein ê...» (voir une rectification similaire p. 123, l. 23, dialecte de Nāyīn). Ainsi le mot «Übergang» (passage d'un son à l'autre) disparaît du texte et l'éditeur se borne à enregistrer les faits tels que les présente O. Mann. La confusion persiste.

Somme toute au point de vue phonétique, ou plus exactement au point de vue de la transcription des voyelles, les textes de Mann-Hadank ne peuvent être considérés comme péremptoirement conclusifs. Il faudra attendre des observations scientifiques dans un laboratoire phonétique; provisoirement d'assez bons résultats pourraient être obtenus si des observateurs de nationalité différente et dont les langues habituelles combinées présenteraient un assez grand choix de nuances vocaliques, s'associaient pour relever des textes persans.

Pour la *morphologie* des dialectes, le dépouillement des formes verbales fait par M. Hadank sera très précieux. D'après le système introduit par Žukowski, les verbes attestés dans chaque dialecte sont disposés dans l'ordre alphabétique de leurs équivalents persans. Des thèmes différents se trouvent provisoirement groupés sous la même rubrique, et souvent le matériel cité ne reçoit aucun éclaircissement du mot persan mis en vedette. En attendant un triage étymologique qui fera l'objet d'un futur travail d'ensemble, on ne voit aucun inconvénient au système adopté.

Quelquefois le classement des formes, même provisoire, est assez embarrassant. Ainsi dans le dialecte de Khūnsār (p. 55. 18) la forme (*ăgăr mun*) *ayyárêdán* (persan moderne اگر من عیار بودم) n'a pas été

[1] Ainsi dans les textes awrāmī recueillis par M. Å.-M. Benedicsen on trouve le *y* scandinave (= *ü* fermé!) là où une oreille slave entendrait plutôt un son bref proche de *ĭ* (ы).

analysée dans la liste des formes verbales: serait-ce une simplification ultérieure de *ébdūn* جوردم en vânišūnī, Žukovski, I. 77? Sous la rubrique جوردم (*ibid.*) les formes de la 3e personne du singulier sont indiquées, pour l'aoriste (=subjonctif!) : *bü, bi, bā* et pour le prétérit : *bëi, bi, bā*. M. Hadank ajoute que les formes de l'aoriste et du prétérit «semblent se confondre quelque peu (scheinen etwas durcheinander zu gehen); en tous cas, ni les traductions persanes de Mann, ni le contexte (Zusammenhang) des passages isolés ne permettent de les séparer rigoureusement». Le manque de clarté dans les formes citées peut résulter des flottements de la transcription : dans le même dialecte de Khūnsār (p. 45) l'impératif du verbe «faire» est transcrit : *ki* (*kā*)! Il est toutefois possible que nous soyons en présence de phénomenes secondaires de certaine «harmonie vocalique», encore si mal connue en persan : telle est l'impression des phrases : *Abbâs dôsi bi mirde gädäi* et *ôughätish tälkh bā* où les variantes *bi* et *bā* sont curieuses, vu que la première se trouve entre deux *i*, et la dernière entre *ā* et une pause[1].

La *traduction* des textes paraît bonne. Parmi les malentendus relevés au hasard (p. 47) : *hâlâ bäläd gin* «jetzt werde städtischer Bettler», ce qu'il faut corriger ainsi : «maintenant sois au courant de l'affaire» [*bäläd*, mot turk[2], est fréquent en persan dans les sens «guide, celui qui connaît»]. P. 60, *qizme qizi* «mein schönes Fräulein» semble être en turk : *qizimîn qizi* «ô, fille de ma fille», comme plus loin *khâle qizi* est certainement «cousine (fille de la tante maternelle)» : l'explication *qizi* «joli» repose sur l'ignorance de l'informateur en turk. P. 115, *nizān gûsfand vârî* «wie einem Schafslamm [?]» : *vārī* n'est pas «agneau»; c'est le suffixe persan bien connu «à la manière de» : par exemple, *tūtī-vārī* «(répéter) comme un perroquet».

Les petits *vocabulaires* pour chaque parler sont très utiles. Ils permettent de constater combien étroitement leur lexique est lié au persan moderne. Les mots iraniens inconnus en persan sont assez rares, voir en khunsari : *bikis* «regard» : *mākh* «perte, perdu» où on soupçonnerait محو, en arabe «effacement», s'il n'y avait *māk* en nāyīnī qui est em-

(1) Voir plus haut *kāfir* > *kāfär*. Les phénomènes pareils ont été étudiés de près par Vsevolod Miller dans le dialecte tātī. Cf. aussi Ivanow, J.A.S.B., 1925, n° 3, p. 243, et Lorimer, J.A.S.B., avril 1928, p. 319.

(2) Cf. Radloff, *Versuch*, IV, 1611 : *bälät* en turkmène, «guide». Le thème de ce mot est identique à celui de *bäl-li* «évident», *bälgi* (*bàlgā*) «signe, preuve». Le suffixe *-at* (*-ät*) se rencontre très rarement. *Bälät* en est le premier exemple attesté, et à ce titre doit compléter la liste de Deny, *Grammaire de la langue turque*, p. 582.

barrassant; *mise* (avec iḍāfat : *mis-e?*) «auprès de», *tágh* (nāyīnī *tāk*) «ouvert»; *tur* «vers le bas»; *virgá* «pierre pour barrer la rigole»; en natanzi : *sāin* «comment» (cf. zaza *seīʾie* «pourquoi»), etc. Beaucoup de ces mots trouvent des parallèles dans les matériaux de Žukowski, ainsi nāyīnī *ārcōn* «Dreschplatte» < *arra* «scie» + *čon* «batteuse», cf. Žukowski, I, 101, II, 174 : *čun*, etc. Sont intéressants : natanzi *khâft* «embûche, asile» (de *xᵛāb-* avec le suffixe *-ft?*); nāyīnī *génzä* (lire *gĕnzā* < *ginza*) «chambre», peut représenter l'équivalent persan (du sud-ouest) de *ganǰ* «trésor» lequel a la forme dialectale du nord-ouest (W. Lentz, *Zeitschr. für Ind. und Iranistik*, 1926, IV, p. 290)[1]; khunsārī *vásä* «pour» (mahallātī *vásī*, «zu, für, gegen») est fréquent en persan populaire *vāsĕ* < *vāsā* «pour». On dit *vāsĕ-yĕ mā* ou *vāsé-mūn* «pour nous» mais on écrit d'une façon fantaisiste واسطهٔ ما. Le mot remonte au pehlevi du nord *vasnād* qui s'emploie exactement dans le même sens (Salemann, *Manich. Stud.*, I, p. 76, cf. Meillet, *Vašna*, M.S.L., XVII, p. 354-356). Le *v* à l'initiale est une autre preuve de l'emprunt fait à un dialecte du nord. La longueur de *vāsa* peut être compensatoire. Du reste les dictionnaires persans indiquent وسه (*vassa?*) «puissance, bâton». Ces significations s'expliquent par le sens primitif du mot, cf. avest. *vasna* «volonté». Dans le kurde du Khorasan, Bérézine, I, 135, relève سوه *save* «pour» ce qui peut être une métathèse de **vasa*. Plus énigmatique est le luri *sī* «pour»: d'après Žukovski il est parfois précédé de prépositions *be, ve, vār;* dans Mann, *Die Mundarten d. Lur-Stämme,* p. 4-17, on trouve *va-si, a-si*. Dans ce cas-ci, il peut s'agir de *sūy* «côté» (H. S. Nyberg).

En ce qui concerne les *emprunts,* les mots savants arabes sont très rares[2]. Tel mot populaire est dû au turk : très curieux est le nāyīnī *ênjû* (*ĕnǰu?*) «épouse» < turko-mongol *inǰu* «propriété personnelle [par exemple du roi]».

Il nous reste à examiner l'importante préface figurant en tête du volume (p. I-CXX) et exposant les vues personnelles de l'éditeur.

M. Hadank connaît très bien la bibliographie des dialectes modernes de la Perse. Il a utilisé jusqu'aux moindres remarques des voyageurs. On

(1) Le mot est intéressant pour l'étude de l'hébreu. *Gənåzīm*, Est. III, 9, «thesauri». Gesenius, *Thesaurus*, I, 296. En ce qui concerne *-nz* en persan, cf. le nom d'une ancienne ville au nord de Nāyīn : Natanz, curieux également par la conservation d'un ancien *t*.

(2) Natanzī *véārīā*, lire *vē-ārī*, est certainement بی عاری; mahallātī, etc. *Shógh* «désir» n'est pas شوق mais شوق.

lui saura gré surtout d'avoir attentivement étudié les travaux de Žukovski, peu accessibles en Europe occidentale.

M. Hadank a bien fait de montrer le caractère approximatif de beaucoup de nos connaissances actuelles. L'influence incontestable exercée sur la transcription par la langue maternelle des observateurs, la préparation linguistique insuffisante des voyageurs, les aléas du déchiffrement des textes phonétiques en caractères arabes, — sont des faits indéniables. D'autre part il est exact que certains travaux d'ensemble, même aussi vénérables que le *Grundriss*, n'ont pas toujours tenu compte de la qualité hétérogène des matériaux. M. Hadank critique la façon «trop spéculative» dont la dialectologie persane a été traitée jusqu'à présent, et aux «théories génétiques» oppose la nécessité «d'établir les faits» (Feststellung der Tatsachen), p. xxx. Il écrit : «Die verschlungenen Wege der Sprachen und Dialektmischung sind nur die Spuren zahlreicher sich kreuzender historischer Vorgänge, die wir nicht in zeitlos gehaltene «Gesetze» fassen, sondern nur als Tatsachen hinnehmen können» (p. LV).

Cette thèse est exprimée par M. Hadank avec des nuances et des atténuations prudentes (*ibid.*) et en effet même à présent on ne saurait se résigner au simple enregistrement des faits. Le grand mérite de O. Mann consiste précisément dans l'explication de la bigarrure des phénomènes dialectaux par la scission ancienne des dialectes de la Perse. C'est cette idée «génétique» qui fait vivre actuellement la dialectologie persane. Le croisement complexe des dialectes est connu partout et depuis longtemps la méthode des isoglosses a été appliquée à son étude. Dans son travail *Dialektologie der westiranischen Turfantexte, Le Monde oriental*, 1921, surtout p. 249 à 255. M. P. Tedesco a fait entrevoir ce qu'on peut obtenir dans le domaine des dialectes iraniens par l'application combinée des procédés contemporains. Du reste malgré les croisements et le caractère illogique des détails isolés[1], les parlers dans leur ensemble sont caractérisés par une *stabilité de leur amalgame* et c'est pourquoi les habitants d'une localité donnée reconnaissent, dès les premiers mots prononcés, l'origine de leurs voisins.

Dans une analyse détaillée (p. LXI-CIII) M. Hadank montre les contacts et les divergences multiples des dialectes représentés dans le volume. Il convient de rappeler que Mann a été le premier (et jusqu'à présent le

[1] Voir *nazr* < *nazd* «auprès de» dans le khunsārī (p. 33) où le phénomène de passage *d* > *r* est en général inconnu, tandis que en tātī du Caucase il est régulier. Voir mon article *Tāt* dans *Enc. de l'Islām*, IV.

seul) à recueillir des échantillons de khunsārī et de maḥallātī, et qu'avant lui nos connaissances sur le nāyīnī étaient bien insuffisantes.

Parmi ces parlers, éparpillés sur une aire considérable au nord d'Isfahan (la zône de Kāšān), le so'ī (sohī) et le qohrūdī, dont les centres sont situés sur la même grand route, sont étroitement liés entre eux. Le maḥallātī a des ressemblances avec le qohrūdī, mais ne peut lui être assimulé purement et simplement: le khunsārī a des points de contact avec le nāyīnī. Le patois de Natanz, que nous connaissons toujours insuffisamment, a des parallélismes avec les parlers de Käšä et de Zäfrä étudiés par Žukovski. Les deux dialectes restants, le semnānī et le sīvandī, déjà connus par les travaux antérieurs, sont parlés loin de Kāšān. Le semnānī cantonné au sud de l'Elburz dans le voisinage du Māzanderān a plutôt des contacts avec les dialectes gūrānī et zaza parlés à l'extrême ouest du domaine iranien (cf. avest. *θrāyō* «trois», semnānī *hāirä*, zaza *hīrye*, awrāmī *yārā*, etc., contre *si* (*sĕ*) du persan). Selon l'ingénieuse hypothèse de M. Andreas il faut voir dans le zaza un parler daïlamite [1]. Très curieuse en semnānī est la distinction des genres reconnue par M. Christensen. Du reste, comme l'avait déjà vu Žukovski (I, p. v; II, p. 3-9) et M. Christensen, le groupe dialectal de Semnān comprend des parlers assez différents («ils font» se dit en semnānī *mâkäran* et en lāsgirdī *hâkändān*). Le sīwandī (région de Šīrāz) peut avoir appartenu au domaine de l'iranien du nord-ouest (du kurde?) mais actuellement évolue sous l'influence des dialectes du Fārs qui l'entourent. Le siwāndī est surtout intéressant par ses correspondances *fârdān* = خوردن, *farm* = خواب, etc. On cite ce passage de x^v à *f* pour expliquer le persan *farr* vis-à-vis de avest. *x^varənah*, cf. Lenz, *op. laud.*, p. 288 [2]. On peut ajouter que la particularité de $x^v > f$ existe également dans le dialecte de Khūr où *x^var* aboutit à *for* [3]

Bien que les conclusions de M. Hadank soient d'un caractère pro-

(1) Voir toutefois la promesse de Markwart, *Ungarische Bibliothek*, XIII, 1927, p. 78, de prouver que le zaza remonte à l'ancienne langue de l'Azerbaïdjān (*āzärī*).

(2) Très remarquable est d'autre part la correspondance *h*/persan *f*, qu'on relève dans beaucoup de cas : semnānī *hārāin*, qohrudi *hiyā* = فردا; anārakī *ihroši* (Ivanow) = میفروشی; de même gabrī (Lorimer, J.R.A.S., 1928) : *èrdå, hèråšè*. Ces phénomènes peuvent servir de parallèles aux emprunts arméniens du type hraman, v. perse *framānā*.

(3) Le parler de cette oasis perdue en plein désert central est intéressant à plusieurs égards. On y voit passer régulièrement tous les *v* initiaux (persan *b*) à *g* : *gīst* < *bīst* «vingt», *god* < *bād* «vent», cf. en baluci : *gīst*, *gvāt*. Ces

visoire, en attendant des explications «génétiques» à la lumière des langues iraniennes anciennes, l'étude comparée des dialectes [1] reste un travail de déblaiement très utile.

Une table des matières assez complète ne fait pas oublier l'absence d'une liste de renvois aux phénomènes similaires et d'un index des noms et des matières. Des sujets assez intéressants sont souvent traités dans les notes et le contenu de la préface est très touffu. Parmi les *excursus* qu'on y trouve on relèvera les pages relatives au dialecte *gābrī* (p. LXVI-LXXXIII), au terme *rājī* (p. XLVIII et LXXXVII) et à la langue de Bābā Ṭāhir (p. XXXVII-LV).

Le scepticisme de M. Hadank concernant l'existence du *gābrī* est sans fondement et M. D. L. R. Lorimer vient de produire *pro domo* des arguments décisifs [2]. Il ne s'agissait certainement pas de voir dans le *gābrī* une sorte d'attribut de la religion parsie. Les particularités du parler des zoroastriens de Yazd et de Kermān s'expliquent par le fait que ces zoroastriens sont arrivés du nord, probablement de la région de Kāšān qui semble avoir constitué un des derniers remparts de l'ancienne religion (Žukovski, I, p. XII).

Le terme *rājī* («celui de Rey-Rhages») que Mann avait recueilli comme le nom des dialectes dans la région de Kāšān n'est pas décisif, ainsi que le démontre M. Hadank. A Qohrūd, Žukovski avait entendu le terme *rā'ijī*; cette forme montre que dans le langage populaire l'adjectif راجى a été contaminé par l'arabe رائج «courant, par exemple, monnaie courante» et on ne peut pas attribuer d'importance particulière à cette prétendue survivance.

Quant au fameux poète dialectal du XIe siècle Bābā Ṭāhir [3], toutes les données historiques et les souvenirs locaux cantonnent son activité dans la région entre Hamadan et Khorram-ābād (au Luristan) mais il est difficile de classer les restes dialectaux qu'on trouve dans les qua-

faits pourront servir à éclaircir les pérégrinations des Baluč, peuple qui avait dû arriver du nord-ouest.

(1) M. Hadank les compare entre eux-mêmes, avec de rares mentions des faits kurdes (surtout de l'emploi de la désinence pronominale 3e pers. sing. en *-ī*).

(2) *Is there a Gabri dialect of Modern Persian*, J.R.A.S. avril 1928, p. 287-321.

(3) Voir mon article dans *L'Enc. de l'Islam* : Ṭāhir (Bābā). Voir maintenant Markwart, dans *Ungar. Bibl.*, XIII, 1927, p. 75, 83-87. Le mot *gū* «il faut», qu'on trouve dans B. Ṭāhir, existe en effet dans le parler des Juifs de Hamadān : *gūm kĕ būōyōn* «il faut que je parle».

trains tels qu'ils nous sont parvenus. Peut-être le mélange de dialectes (Dialektgemisch) qu'y voient MM. O. Mann et Hadank avait-il existé dès le commencement comme une adaptation du persan à l'entendement et au goût des adeptes du poète qui était en même temps un mystique et un saint.

A la fin de sa préface (p. cIII-cxx) M. Hadank donne une analyse des sujets traités dans les textes publiés. Ici également il fait preuve d'une ample lecture. Grâce aux travaux de Chodzko, Žukovski, A. Semenov, Mann, Christensen, Lorimer et Massé, on commence à connaître le folklore persan.

Malgré certains flottements dans la transcription phonétique de Mann et malgré quelque exagération de M. Hadank dans la profession de son agnosticisme, le nouveau volume des *Kurdisch-Persische Forschungen*, publié avec beaucoup de soin, constitue une nouvelle pierre solide dans l'édifice de la dialectologie persane, et en général iranienne. On attendra impatiemment la publication des deux volumes suivants qui seront consacrés à l'important dialecte *gūrānī* possédant une riche littérature poétique et religieuse.

Ces derniers temps ont vu un considérable accroissement de nos connaissances sur les parlers iraniens de la Perse [1]. Pour préciser et mettre à jour les données de la préface de M. Hadank on peut citer : CHRISTENSEN, *Le dialecte de Sämnan*, Mém. de l'Acad. de Danemark, 7ᵉ série, sect. des Lettres, 1915, II, n° 4, p. 227-300; LE MÊME, *Contes persans en langue populaire*, Det Kgl. Videns. Sels., hist.-fil. Medd., 1918, I, 3; LE MÊME, *Les dialectes d'Auromān et de Pāwä recueillis par Å. M. Benedictsen, ibid.*, 1921, VI, 2; E. B. SOANE, *Short anthology of Gūrān poetry*, J.R.A.S., janvier 1921, p. 57-81; W. IVANOW, *Obraztsi persid. narod. poezii*, Zap. XXIII, 1915, p. 45-52 (chansons populaires de la région de Šīrāz et du désert de Khorasan, bibliographie compilée par Salemann); LE MÊME, *Ṭabaqāt of Anṣārī in the old language of Herat*, J.R.A.S., 1923, janvier, p. 1-34, juillet, p. 337-362; LE MÊME, *Rustic poetry in the dialect of Khorasan*, (le parler de Sabzawār), J.R.A.S., 1925, XXI, n° 3, p. 233-318; LE MÊME, *Two dialects spoken in the Central Persian*

[1] Sur les dialectes iraniens parlés principalement en dehors de la Perse on peut nommer les travaux des auteurs suivants parus depuis la publication du *Grundriss* : de Mann, de Makas, de Soane, de V. Ivanow et de Nikitine sur le kurde, de V. F. Miller sur le tātī du Caucase, de B. T. Miller sur le tālišī, de A. Semenov sur les parlers tājīk du Bokhara oriental, de Grierson, de Gauthiot et de Zarubin sur les dialectes du Pamir, de Junker sur le yaghnobi, de Morgenstierne sur les langues de l'Afghanistan, etc.

desert (les parlers d'Anārak et de Khūr). J.R.A.S., juillet 1926, p. 405-432; Le même, *Some poems in the Sabzawari dialect*, J.R.A.S., janvier 1927, p. 1-41; Le même, *Persian as spoken in Birjend*, J.A.S. Bengal, XXIV, 1928, n° 4, p. 135-351; Romaskevic, *Persid. narodniya četverostišiya*, Zap. XXIII, p. 313-348, XXV, p. 145-228; III, 2 (1928), p. 305-366; Le même, *K dialectologii Persii*, Dokladi Akad. Nauk, série B 1924, p. 122-125; Massé, *Contes en persan populaire*, J. As., 1925, n° 1, p. 71-157 [1]; D. L. R. Lorimer, *The phonology of Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian*, Prize publ. fund. J.R.A.S., 1922; Le même, *Is there a Gabri Dialect of Modern Persian*, J.R.A.S., avril 1928, p. 287-319; Sayyid Aḥmad Kisravī Tabrīzī, *Āδarī yā zabān-i bāstān-i Āδarbāygān*, Téhéran 1304 (1926), p. 1-56 (la langue ancienne de l'Azerbaïjān); B. V. Miller, *O dialekte Sustera*, Iran, III, 1929, p. 71-93. A cette liste on peut ajouter : M. S. Andreyev, *On the ethnology of Afghanistan*, Taškent, 1927 (avec des textes tājīkī de Panjšīr), G. Morgenstierne, *Persian texts from Afghanistan*, Acta Orientalia, 1928, VI, p. 301-308, et I. Zarubin, *Očerk razgovor. yazîka samarqund. yevreyev*, Iran, II, 1928, p. 95-180, comme traitant des parlers strictement persans.

Les lacunes principales dans nos connaissances se rapportent aux parlers de la Perse du sud-est, à ceux de la région Téhéran-Hamadan et, jusqu'à un certain point, à ceux des provinces caspiennes. Mais lorsque la publication des *Kurdisch-persische Forschungen* aura été menée à bonne fin, il sera temps d'envisager la préparation d'une carte dialectale de la Perse.

V. Minorsky.

J. Goulven. *Les mellahs de Rabat-Salé*, préface de Georges Hardy. — Paris, Paul Geuthner, Librairie orientaliste, 1927; gr. in-8°, 1 volume de 163 pages.

De nombreuses études ont été tentées sur le judaïsme marocain avant la parution de ce volume. Elles ont été faites par quelques Européens connaissant mieux les Arabes que les Juifs, et par les instituteurs de

(1) Ces textes ont une forte teinte dialectale de Khorasan, voir surtout le conte III qui est souvent cité en Perse comme un exemple de provincialismes orientaux. Le gouverneur de Sabzavār, dont il s'y agit, est Ḥasan khān Sālār, fils de Allāh-yār khān.

l'Alliance Israélite, qui n'ont pas voulu faire à proprement parler des enquêtes. Le livre de M. Goulven donne l'impression d'un travail sérieux et méthodique : il est le résultat de sept années d'observations patientes et réunit quelques documents du passé jusque-là épars.

Le livre est divisé en 13 chapitres: mais il comprend deux parties; l'une consacrée à la description de Rabat-Salé, contient quelques renseignement généraux pouvant s'appliquer à d'autres mellahs (par exemple : chap. II, les petits Juifs; chap. VII les grandes fêtes d'Israël; chap. X, le rôle des grands Rabbins): l'autre traite du rôle politique et social du judaïsme marocain.

Le chapitre Ier (p. 1 à 8), est un peu sommaire car il ne donne pas une idée exacte du mellah. Il n'y est pas question du plan, si caractéristique de ces quartiers; l'auteur ne note pas que la différence essentielle entre la maison juive et la maison arabe est l'absence de harem. Cela explique bien des traits de mœurs. Il se demande aussi à plusieurs reprises pourquoi toutes les portes sont ouvertes : c'est que l'exiguïté des maisons n'offre aux familles qu'un patio commun qui sert à toutes de cuisine. Il y a aussi le devoir d'accueil à l'étranger : «Béni soit celui qui entre», est-il écrit sur toutes les portes.

Il est exact que les riches meublent souvent leurs maisons avec autant de faste que de mauvais goût (ce qui se voit parfois chez les Arabes), mais M. G. aurait pu ajouter que les Juifs marocains n'ont aucune propension à l'art, et qu'ils y sont indifférents. Le trait est assez curieux à noter, car les Juifs d'Europe manifestent des tendances contraires.

Dans les chapitres II, III, IV, l'étude met bien en lumière le particularisme juif qui s'affirme dès la naissance de l'enfant jusqu'à la mort. Plus de détails sur la vie de l'enfant au foyer et à l'école seraient les bienvenus (voir l'article de Tajouri, dans le *Bulletin de l'Enseignement au Maroc*). Quant aux Talmud Tora, l'auteur affirme qu'ils ne sont que des «foyers d'erreurs et de routine». Ce n'est pas l'avis des instituteurs primaires qui prétendent que les enfants y acquièrent un raisonnement aussi précis que délié. Il serait souhaitable de mieux les connaître, surtout pour le degré supérieur, car l'enseignement de certains rabbins est très suivi.

La vie féminine est abordée (chap. IV), avec les fêtes du mariage qui se sont bien simplifiées depuis 1913. Les familles s'y ruinaient et les rabbins les ont beaucoup réduites pour cette raison d'économie.

Les *Kittouba* citées sont récentes. Celles d'autrefois indiquaient des généalogies plus complètes. En principe, elles devraient remonter à l'origine de l'établissement de la famille au Maroc.

Les renseignements relatifs à la nourriture, aux fêtes ne sont pas particuliers au Maroc. Mais les superstitions, la sorcellerie, le culte des saints (chap. VIII) et des savants pourraient donner lieu à d'autres études.

Le chapitre XIII est une bonne étude des rites d'enterrement, mais la *Hebra kaddischa* n'est pas, comme le croit l'auteur, une «confrérie» (ce qui impliquerait prières spéciales ou secrets), ni une société. Sous ce nom, quelques croyants désintéressés se groupent pour assister les mourants dans le dessein de faire une *misbah* (œuvre pie).

Le formalisme juif (chap. V) est défini en termes justes. Il est regrettable par l'obscurantisme qu'il trahit, mais l'auteur le juge utile pour sauvegarder la sévérité des mœurs. Il va même jusqu'à souhaiter que «le rabbin se voie restituer tous ses pouvoirs de jadis et toute l'autorité dont il jouissait jadis», ce qui peut être contesté dans l'intérêt même des mellahs.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à un historique des relations entre Israélites et Musulmans. Ce n'est pas la partie la moins intéressante, car cette étude d'ensemble n'avait pas encore été faite. Assez sommaire jusqu'à la période du moyen âge, elle ne résoud pas la question mal connue du judaïsme marocain (déjà étudié dans *Hesperis* par M. Goulven), mais elle montre une fois de plus son intérêt. Elle est d'une bonne documentation pour la période moderne: et grâce aux mémoires et récits de voyages du temps, M. Goulven a composé un tableau assez vivant de l'activité commerciale des Israélites jusqu'à l'établissement du Protectorat.

Un essai de bibliographie oriente les chercheurs. L'auteur nous prévient qu'il est dépourvu de prétentions scientifiques et qu'il a été effectué au hasard des lectures. Cela nous autorise-t-il à faire une réserve en ce qui concerne beaucoup de renseignements sur les mœurs et coutumes? Il cite très souvent Addison : *The present State of the Jews in Barbary*. Si intéressant que soit ce livre, on peut se demander si depuis 1675 les choses n'ont pas quelque peu changé. Certains témoignages de religieux sont nettement défavorables aux Juifs, ils voient en eux tous les vices d'avares, de faussaires, et les décrivent sous des aspects hideux. M. Goulven qui les cite, ajoute en maint endroit que le juif est désintéressé et que ses vertus de charité lui font honneur.

Quelques pages très justes sur le rôle de la France, nation rédemptrice des Juifs marocains. Il est toujours exact qu'elle est pour eux un objet de vénération, et que, grâce à elle, la vie des mellahs a été améliorée. Mais en ce qui concerne les questions d'éducation, le Protectorat s'en

désintéresse puisqu'il a rétrocédé à l'Alliance israélite toutes les écoles du pays.

Telle quelle, l'étude de M. Goulven a des qualités de pittoresque indéniables. On peut dire qu'il connaît la religion israélite mieux que beaucoup de Juifs, ainsi qu'en font foi ses descriptions minutieuses; mais, comme il l'indique dans la préface, «après avoir pénétré dans les maisons juives, il s'est aperçu que ses interlocuteurs s'obstinaient à ne rien révéler des choses qu'il désirait connaître, et que l'enquête demeura pénible auprès des Juifs les plus conservateurs, cela aussi bien en 1920 qu'en 1913. La difficulté de cette tâche d'information sociale et morale explique les lacunes, les erreurs et les contradictions de ce livre.»

C'est que M. G. voit tout de l'extérieur. Il se serait expliqué bien plus de choses s'il avait connu le Talmud, s'il connaissait de plus près la Loi, et s'il avait essayé de pénétrer la mentalité juive en l'envisageant d'un point de vue qui ne soit pas purement occidental.

Par exemple il s'étonne qu'il n'y ait pas dans les mellahs une synagogue qui soit un vrai monument destiné au culte. Il n'y voit parfois qu'un but de lucre chez ceux qui ont dans leur maison une chambre destinée aux prières en commun. C'est simplement en conformité avec le précepte biblique «Partout où tu m'invoqueras je me trouverai», et parce que le père de famille est le seul prêtre véritable en Israël. De même pour le rôle des *Tifillim* dont le sens est spécifié dans le Deutéronome; pour les mouvements du corps dans la prière qui ne sont pas «ridicules» mais qui ont un sens.

M. G. ne voit dans certaines superstitions que formalisme, alors qu'il y a réminiscence plus ou moins lointaine de la Kabbale. On ne saurait du reste lui faire grief de ne pas connaître le sens ésotérique de certains rites très primitifs du judaïsme, dont l'importance a été récemment mise en lumière dans les ouvrages de M. Guénon : *L'ésotérisme de Dante, Le Roi du Monde.*

A côté de ces erreurs d'interprétation où la bonne foi de l'auteur ne saurait être mise en cause, il faut noter quelques lacunes dans les derniers chapitres, à propos des métiers et corporations. M. G. a également négligé de nous parler de la langue des Israélites marocains. L'enquête de M. Americo Castro au Maroc espagnol a prouvé l'intérêt de ces sortes de recherches.

En somme, comme il le souhaite, il faut espérer que l'auteur de ce livre aura des imitateurs. Il a donné unè vue générale exacte sur la question; les études qui suivront doivent préciser les caractères de chaque mellah. Il est aisé de comprendre que les mellahs de la côte ne

peuvent ressembler à ceux de l'intérieur, et que ceux des villes importantes du Moyen Atlas n'ont que peu de ressemblance avec ceux de la montagne. Bientôt il sera trop tard pour ce travail. Le judaïsme marocain, au contact du modernisme, subit une évolution si rapide que la physionomie si originale des mellahs disparaitra sans retour.

L. Saisset.

Alois Musil, *The northern Hegaz* (Amer. Geogr. Soc., *Oriental Studies and Expl.*, ed. by J. K. Wright, n° 1), New-York, 1926; 1 vol. in-8° de xii et 374 pages. — *Arabia deserta* (*ibid.*, n° 2). New-York, 1927; 1 vol. in-8° de xvii et 631 pages. — *The middle Euphrates* (*ibid.*, n° 3), New-York, 1927; 1 vol. in-8° de xv et 426 pages. — *Palmyrene* (*ibid.*, n° 4), New-York, 1928; 1 vol. in-8° de xiv et 367 prges. — *Northern Negd* (*ibid.*, n°. 5), New-York, 1928; 1 vol. in-8° de xiii et 308 pages. — *Map of northern Arabia*, 1926; 4 feuilles au 1 : 1.000.000°.

Le nom de M. Alois Musil, actuellement professeur des Études orientales à l'Université Charles de Prague, est bien connu des orientalistes, des archéologues et des géographes pour avoir repris avec succès la tradition de Burckhardt. Jusqu'ici, cependant, l'actif explorateur n'avait publié que ses observations ethnographiques et la plus surprenante de ses découvertes, Ḳuṣejr ʿAmra, remarquable par ses fresques.

L'American Geographical Society s'est chargée de la publication des résultats obtenus au cours de nombreuses randonnées dans le désert de Syrie, sous la forme d'un *Topographical Itinerary*, accompagné de cartes qui apportent beaucoup de détails nouveaux et complété par de savants appendices où sont traitées les questions de géographie historique concernant la région parcourue de 1908 à 1915. Tant au point de vue de l'exécution matérielle et de la cartographie que des exposés scientifiques, cette œuvre se présente comme la plus importante qui ait été publiée sur la matière.

Le premier volume retrace l'itinéraire qui, au départ de Maʿân gagne vers l'Est pour revenir sur al-ʿAḳaba, descendre vers le Sud jusqu'à la mer Rouge, pointer vers l'Est jusqu'à Tebûk, pérégriner au Sud, pour revenir sur Tebûk, station de chemin de fer du Ḥeǧâz. L'importance de cette région au point de vue biblique est mise en évidence par les appendices dont il nous suffira de donner les titres : I, Maʿân et le Maʿôn biblique; II, Le pays de ʿÛṣ (Têmân, Šûaḥ, Naʿama et Bûz); III, Seʿîr, aš-Šeraʾ et la frontière nord du Ḥeǧaz; IV, Les Amalécites; V, Le site

de Kadeš; VI, La route de l'Exode; VII, Le mont Iram et les Arabes de la Bible; VIII, Èl Pàrân et Pàrân: IX, La ville de Madian, les Madianites et la montagne de Dieu (localisés au sud-est du site moderne d'al-'Akaba); X, al-Ḥeğr; XI, Le Ḥeğaz septentrional d'après les auteurs classiques et arabes; XII, La région de Ḥesma': XIII, Tebûk: XIV, La route du pèlerinage venant d'Égypte; XV, La route du pèlerinage venant de Damas. Ce volume est accompagné d'une carte du Ḥeğaz septentrional au 1/500.000^e.

Par *Arabia deserta* il faut entendre la partie méridionale du désert de Syrie. De nombreuses randonnées au cours des années 1908-1909, 1912 et 1914-1915 ont conduit le savant explorateur à Mijadin sur l'Euphrate, dans le Ġowf, nœud important de toute la contrée, dans le Nefûd, jusqu'au voisinage de Teima qui, malheureusement, n'a pas pu être visitée, dans le Wadi Sirḥan avec retour à Damas par al-Ḳara, Ḳaṣr al-Azraḳ et Ḳuṣejr 'Amra. On a reporté ici la partie de l'itinéraire de 1912 menant d'ar-Rumadi sur l'Euphrate à Kerbela et an-Neğef (Mešhed 'Ali). Les appendices groupent d'abondants renseignements : I, Le nord de l'Arabie à la période assyrienne; II, Les Bene Ḳedem; III, L'Arabie déserte d'après les auteurs classiques: IV, Les frontières de l'Arabie déserte d'après les auteurs arabes; V, Anciennes routes dans l'Arabie déserte; VI, Routes médiévales et modernes[1]; VII, Histoire de l'oasis de Dûmat al-Ġandal; VIII, La marche de Ḫâled ibn al-Walîd d''Iraḳ en Syrie.

Le Moyen Euphrate, envisagé dans le tome III, part de Abu Hrêra, traverse ar-Raḳḳa, Dejr az-Zôr, 'Ana, Hît jusqu'à Kerbela et an-Neğef. Mais les itinéraires de M. Musil embrassent aussi le Tigre, de Bagdadà Tekrīt et touchent les vallées du Ṯarṯar et du Ḫâbûr.

Les appendices qui occupent la moitié du volume groupent la documentation écrite : I, Le Moyen Euphrate à l'époque assyrienne; II, Xénophon sur le Moyen Euphrate; III, Isidore de Charax sur le Moyen Euphrate (nous différons d'avis avec l'auteur parce que nous pensons qu'à partir de Circesium, l'itinéraire d'Isidore de Charax passe sur la rive droite); IV, La marche de l'empereur Julien en 363 après J.-C.; V, Les principales routes du Moyen Euphrate d'après les auteurs arabes; VI, Les canaux du Moyen Euphrate; VII, La campagne de Ḫâlid ibn al-Walîd le long de l'Euphrate; VIII-XXI, Suite de monographies sur les localités rencontrées.

(1) Un croquis cartographique eut été utile pour permettre de se rendre compte de tous ces itinéraires.

A ce volume est adjointe une carte : *Southern Mesopotamia* au 1/1.000.000ᵉ qui complète les quatre feuilles intitulées : *Northern Arabia.*

Le volume sur la Palmyrène apporte d'importantes précisions topographiques: nous renvoyons pour la discussion sur ce point à notre article de *Syria*, 1928 (fasc. 4) : *La Palmyrène et l'exploration de M. Alois Musil.* Dans les appendices, les sources arabes sont particulièrement mises à contribution, et le professeur Antonin Mendl de Prague présente une reconstitution très étudiée d'Ar-Reṣafa.

Le volume consacré au nord du Neǧd se relie aux itinéraires de l'Arabie déserte. Dans les appendices, on étudie la route du pèlerinage qui part de Kûfa et on retrace l'histoire de Teima. Deux appendices offrent un caractère particulier d'actualité; ils résument l'histoire de la dynastie d'Ibn Rašîd et celle de la maison d'Ibn Sa'ûd, qui domine aujourd'hui dans cette région.

L'objectif de M. Alois Musil était principalement géographique et cartographique. On peut dire qu'il l'a entièrement et heureusement rempli. Aujourd'hui, il y a lieu de passer à l'établissement de la carte régulière. Mais l'ouvrage fournit aussi une documentation historique importante. Seules l'archéologie et l'épigraphie ont été négligées, parce qu'un seul homme, fut-il aussi bien doué que le savant auteur, ne peut suffire à tout. Remercions donc M. Musil des résultats qu'il nous apporte et félicitons-le d'avoir trouvé auprès de l'American Geographical Society le concours nécessaire. Avec cette œuvre, M. J. K. Wright a brillamment inauguré sa collection d'Explorations et d'Études orientales.

René Dussaud.

K. Rama Pisharoti, *Annual report on archaeological researches, Cochin State*, 1100 M(alay.) E(ra). — Ernakulam, 1927; in-8°, III-87 pages.

La fondation d'un service archéologique à Cochin est un heureux événement; et ce premier rapport, qui se présente un peu comme une esquisse, pose beaucoup de questions qui vaudront d'être approfondies et élucidées. La description des monuments n'y est pas séparée de leur usage actuel, et l'on trouvera ainsi des détails intéressants sur le voisinage, le mélange et aussi la succession des religions dans les mêmes lieux de culte. Le folklore, qui vivifie ainsi l'archéologie, est ainsi traité

pour lui-même dans des notices annexes (culte des nāgas; «hook-swinging»; culte des ancêtres — les ancêtres n'ont pas droit uniquement à des rites annuels, ils ont leur chambre spéciale dans la maison, des monuments symboliques; leur culte peut s'étendre à toute la communauté).

Signalons encore deux trouvailles : une jarre en terre cuite de taille humaine (mais vide), couverte par une dalle de granit carrée de 0 m. 75 de côté, épaisse de 0 m. 30. Et une suite de quatre jarres plus petites (hauteur 0 m. 40; diamètre de 0 m. 40 à 0 m. 45) mises bout à bout et formant tube, qui rappellent curieusement les puisards de Taxile et de Mésopotamie signalés par M. Marshall (dans Arch. Survey, Annual report, 1924-1925, p. 47 et pl. VIII).

Notons enfin l'annonce d'une *Epigraphia Koccinica.*

Jules Bloch.

Santaram, *Panjābī gīt.* — Lahore, 1927; in-12, 233 pages.

Chansons de femmes en penjabi, recueillies en différentes localités du Penjab, que l'éditeur note consciencieusement; du reste il remarque dans sa préface que les mêmes chansons sont généralement chantées dans tout le pays, et identiques à quelques variantes près, ce qui lui a souvent permis de reconstituer un type plus complet et plus correct qu'il ne l'avait pu obtenir à sa première enquête.

M. Santaram trouve ces chansons, de saveur archaïque, plus honorables pour l'Inde que les chansons d'hommes, accompagnées de l'harmonium et vouées à la bouteille de soda, au Japon ou à Gandhi. En tout cas elles nous fournissent de précieux documents de folklore. En effet elles se rapportent à la vie même de la femme et plus particulièment au mariage. Plus de la moitié du recueil, soit 170 chansons sur 586, illustrent les incidents, et constituent un véritable rituel du mariage. Celles qui suivent racontent les déboires et la mélancolie de la jeune femme dans la maison de ses beaux-parents, ou même sa révolte, encouragée par son frère arrivé à l'aide; on voit reparaître ici les thèmes bien connus : le regret de la maison maternelle, la misère du nouveau foyer, la fuite des douze mois, le nuage messager à l'approche des pluies, l'absence du mari parti chercher fortune — ou plus simplement gagne-pain — et exposé aux tentations : ce dernier thème fournit une série particulière groupée sous le titre de *çr̥ṅgāra-rasa.* L'éditeur a tort de

s'excuser d'y avoir consacré une partie de son livre; il a tort de s'excuser d'avoir à rappeler que le mariage est l'occasion de chansons gaies et tant soit peu inconvenantes : il en donne quelques-unes, mais c'est sans les accompagner, comme les autres, d'analyses ou d'explications en hindi : elles ne seraient pourtant pas moins utiles ici.

Vers la fin, une jolie dispute entre citadine et paysanne (*Khatrānī tā jaṭṭī dā jhagṛā*).

Jules Bloch.

S. K. Chatterji, *Bengali self-taught.* — London, E. Marlborough, 1927 : in-12. ix-199 pages.

M. de Zilva Wickremasinghe et T.-N. Menon, *Malayalam self-taught.* — Même collection, 1927, 136 pages.

Nripendra Nath Mukherji, *Elementary bengali reader.* — Calcutta, Newmann, 1927; in-12, xi-495 pages.

Les éditeurs de la *Self-taught series* ne pouvaient en ce qui concerne le bengali, s'adresser mieux qu'à M. Chatterji qui a consacré à sa langue maternelle le grand ouvrage historique dont nous avons parlé ici-même (1927, I, p. 160 et suiv.) et des études de phonétique descriptive insérées dans le *Bulletin* de l'École orientale de Londres. Il a su adapter sa science à l'usage pratique; en ce qui concerne la phonétique, félicitons-le d'avoir refusé de suivre le modèle, courant dans la série où il collaborait, de ces transcriptions soi-disant faciles et qui ne sont qu'horreur pour les yeux et encombrement pour l'esprit; il n'a pas hésité à faire un discret, mais utile emploi de l'explication historique pour rendre compte de l'écart entre l'orthographe et la prononciation; sa grammaire est simple, plus nette parfois que son grand livre, et à ce titre pourra lui servir de compagnon.

On ne pourra accorder les mêmes éloges au volume *Malayalam;* ici reparaît la fameuse transcription, si improprement dite «phonétique». Mais dans l'ensemble la grammaire est claire, le vocabulaire et les phrases utiles.

Sur un détail, les livres ne sont plus au point; la roupie vaut, et pour longtemps, 1 shilling 6.

Il faut signaler le livre de M. N.-N. Mukherji, non pour engager à le lire, mais pour prévenir une erreur. Ce «reader», plus fidèle à son

titre que ce n'est la coutume, est en effet destiné à l'apprentissage exclusif de la lecture, non de la langue. Ajoutons qu'une transcription phonétique imprévue (*ā* représente *a* bref, *a* représente *a* ouvert, les dentales et les cérébrales ne sont pas distinguées; *d* s'écrit *dh* et *dh* s'écrit *ddh*, etc.) en rend l'usage peu recommandable.

Jules Bloch.

Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums, in Umschrift und mit Übersetzung herausgegeben von Hans Reichelt. I. Teil : Die Buddhistischen Texte. — Heidelberg, Carl Winter's Universitatsbuchhandlung, 1928; in-8°, viii-72 pages.

Après que les collections de Paris, de Berlin et de Léningrad ont livré leurs principaux documents sogdiens, voici que celles du British Museum, grâce à M. Reichelt, révèlent aux iranistes une série importante de textes nouveaux, rapportés par Sir Aurel Stein de la fameuse grotte de Tun-Huang. Ce premier fascicule renferme les textes bouddhiques : une partie du Vimalakīrtinirdeçasūtra (207 lignes); un fragment étendu (297 lignes) d'un texte non identifié relatif au Dhuta; un morceau, long de 404 lignes, d'un traité mahāyāniste analogue à l'Amitayurdhyānasūtra, enfin cinq fragments de moindre importance, dont l'un appartient à un curieux recueil de charmes destinés à provoquer la pluie et le beau temps; un autre, à un jātaka (histoire du paysan et du pêcheur) connu déjà par un débris qu'en avait recueilli la mission d'Oldenburg et que M. Rosenberg a publié. Tous ces textes, précédés de courtes notices, sont transcrits suivant la méthode de Gauthiot, qui est la seule rationnelle, et traduits littéralement. Un second fascicule, qu'on attend avec impatience, contiendra les documents non bouddhiques, en particulier les vieilles lettres du Ier siècle de notre ère, et un glossaire complet.

Hérissées de termes abstraits, de locutions d'école, et déduites selon la logique particulière de la pensée hindoue, ces longues démonstrations offraient des difficultés dont M. Reichelt s'est tiré honorablement. On ne peut demander à ce premier déchiffrement la précision d'un travail définitif, surtout quand les originaux sanskrits ou chinois font défaut. Du moins la traduction de M. Reichelt est-elle scrupuleuse, suivie, et en général correcte. Elle accroît très sensiblement notre science du vocabulaire abstrait sogdien et fournit aux historiens du bouddhisme des don-

nées utiles. On sait par ailleurs que tout indice manque pour dater absolument les textes sogdiens. Ceux-ci doivent être postérieurs aux autres documents bouddhiques, qui remontent, d'après l'écriture, au IXe ou au Xe siècle après J.-C. : la langue en paraît être plus tardive et admet, à côté des formes traditionnelles, d'autres plus proches de la réalité : *ptδry'mč* et *ptžy'mč*, *δryty* et *žyty*, *prs-* et *ps-*. L'écriture permettrait sans doute une conclusion moins vague si M. Reichelt avait joint des fac-similés à son édition. Il est bien regrettable qu'il faille se contenter de transcriptions, même soignées. Dans l'état présent de notre connaissance du sogdien et plus encore à mesure que les publications nouvelles montrent le flottement des graphies et le danger de les interpréter sans critique, le devoir de l'éditeur est de faciliter par des reproductions le contrôle de ses lectures.

Ce contrôle ne serait pas inutile. Dans le seul cas où la transcription de M. Reichelt puisse être vérifiée, pour le texte magique reproduit chez Aurel Stein, *Serindia*, t. IV, pl. CLVIII, elle prête à correction : le mot laissé en blanc, l. 53, est *''trh* «feu». On soupçonne en maint autre endroit une lecture fautive : l'incompréhensible *'kw* dans *'kw δrm'yk w'yš w'βt* (Vim., 76) doit être *ZKw* «il prononce la parole du dharma». — Inversement, les rectifications de l'éditeur ne sont pas toujours heureuses. M. Reichelt signale (p. 2, n. 1 et p. 10, n. 2) que dans plusieurs formes verbales (*'ym*, *tγt'ym*, *tγtk 'ym*, et *pčγrβ'm*, *šw''m*), le *-t* de 3e personne est écrit *-m* par erreur. Comment admettre que, dans un texte où presque tous les verbes sont à la 3e personne, ces formes, qui figurent dans une série de phrases parallèles à de très courts intervalles, soient altérées aussi singulièrement? Pour s'assurer que *'ym* et *tγt'ym* sont en réalité des 1res personnes, il suffit de remarquer que des formes en *-t* sont exclues par le paradigme. L'introduction brusque de la 1re personne tient à un changement de construction qui n'est pas sans exemple (cf. *V. J.*, 50b, 132; *S. C. E.*, 266). Le début du Vim. signifierait donc : «Il manifeste ceci : je suis sot (alors qu'il est complètement intelligent); je suis arrivé au passage tortueux (alors qu'il fait franchir aux êtres le passage direct); je suis arrivé au nirvāṇa (alors qu'il ne tranche pas la naissance et la mort), etc.» De même probablement Vim., 147.

La lecture n'est pas la seule difficulté des manuscrits sogdiens. Dans les documents bouddhiques, il faut souvent interpréter la notation de certains signes, comme celui où *n* et *z* se sont confondus. Quelques manuscrits, dont ceux de Londres, distinguent fréquemment *z* par un crochet souscrit. Ainsi le verbe signifiant «chercher» paraît écrit *γwyz̧-*

ou *γwyz-*. Mais alors que *γwyz-* a ce sens d'une manière constante (Dhuta 144, 208; Dhyāna 135, etc.), la traduction de *γwyz-* par «chercher» mène à des incohérences qui n'ont pas arrêté l'éditeur : *ZK pw ''y'm p'zny 'rδ'yp nyrβ'n zn'kh γwyzty* «l'éclat infini de l'esprit cherche (*sic*) le savoir du nirvāṇa» (Vim., 103). Le parallélisme de *wys-* «être dit, s'appeler» (Dhuta 248, etc.) avec le prétendu *γwyz-* montre qu'il faut le lire *γwyn-* «s'appeler», passif de *γwn-* (pers. *x*[v]*āndān*, etc.), comme dans *S. C. E.* 200 (au lieu de *γwyz-*). L'intelligence d'une quinzaine de passages (Dhuta 44, 45, 103, 122, 162, 189, 196, 197, 232, 280, 284; Dhyāna 156, 157, 158, 234, 235) qui sont autant de *définitions*, se trouve ainsi rétablie.

On doit s'attendre à relever des emprunts, et il est d'ailleurs significatif qu'il s'en trouve relativement peu, dans ces versions pourtant littérales. Seuls les termes très techniques ont été pris au sanskrit, et M. Reichelt les a reconnus pour la plupart. Il en reste à identifier : *šyry'p'rmyδ* (Dhu. 189) n'est probablement qu'une adaptation de *çīlapāramitā*. — Il est question (Dhyā. 351) de ceux qui marchent, s'arrêtent, s'assoient et se couchent *pr čtβr 'yry''pt* «dans les quatre...». Ce sont évidemment les quatre «attitudes», *īryāpatha*. — Celui qui se complaît dans le péché et n'espère pas en être délivré, est qualifié (Dhu. 84 et 133) de *'yčš'ntk* ou *'ytčy'nty* (avec un *γ* dont M. Reichelt doute à tort, p. 23, n. 6). Ces deux formes rendent skr. *icchānti*(*ka*) qui désigne celui qui, attaché à l'existence, refuse d'en être sauvé, ou le bodhisattva qui ne veut pas entrer dans le nirvāṇa par sollicitude pour les êtres (cf. Tucci, *Mem. dell'Acad. dei Lincei*, 1923, p. 271, et Pelliot, *S. C. E.*, p. 66, n. 160).

En attendant que le glossaire, qui groupera les références, nous aide à élucider quelques-uns des nombreux mots ou sens nouveaux, on se bornera aux remarques suggérées par une simple lecture : Vim., 9. L'expression *kwm'ry pr'ys-* signifie partout «pénétrer parfaitement»; *pr'ys-* est connu, et le sens de *kwm'ry* est précisé par *šyr* dans Dhuta 176. — 48. *ryp'w* appliqué à celui qui ne connaît pas les cinq sortes de lubricités, et que M. Reichelt traduit par «misérable», désigne l'«impuissant», — 72. La traduction de *myδ'kk mrtym'k* par «homme moyen, ordinaire» introduit ici une idée qui semble inconnue au bouddhisme. Il s'agit vraisemblablement du «laïc». La suite du passage, inexactement rendue, signifie : «Voilà pourquoi le laïc peut rendre grâces à la loi bouddhique, mais non l'arhat». Pour ce sens de *prs-* cf. *V. J.* 54[c], 36[d], etc. — 43. *γnp'wnk* est traduit par «Mühe» d'après le chinois. Mais *γnp-* est identique à *γnβ-* «s'affliger» (*V. J.*, 398, 1109, 1118, 1408)

Donc *ɣnp'wnh sβrčk'* est «la peine de l'affliction». De même 72. — 75. Le sens d'«adorateur» pour *'pstkr* et le rapprochement de pehl. *parastišnkar* sont également erronés : *'pst-kr* remonte à **upastā-kara* «qui prête appui, auxiliaire, compagnon», ce que confirme le chinois. Cf. pehl. *apastān* «confiance», — 78. Puisque *w'n'βr'wδ* rend «Waldbäume» du chinois, il a, de par l'étymologie (**wana-frarauδa-*), le sens de «forêt» ou de «verger». — 87. *'yw wyspw wkry šyr'k ''m'ty'kh prm kršn* veut dire «les bons signes de toute sorte sont sa beauté» : *''m'tyk'h* «signe» est dérivé de *ā-mā(y)-* «faire ses preuves», cf. *''m'tk*, p. 62, l. 11. — 123. Les deux séries de substantifs dépendent de *ɣn'* «vertu, force». — 130. *''w'n* (*''p*) est peut-être à lire *''w'z* «(eau) courante», de *ā-vaz-*. — Dhuta, 73. *pyšt* est ici la conjonction «mais». — 79. La traduction de *ZK zn'kh rynč'kk* par «enfant du savoir» est erronée et contredit le reste de la phrase; il faut entendre : «(l'homme stupide) et dont le savoir est petit (enfantin)». — 167. *'rn-* ici et ailleurs signifie «ébranler, agiter». — 197. *'pr'w* = «ensuite». — 238. La coupe de la phrase est inexacte : «Et n'ayez pas dans l'esprit une autre pensée que celle que je vais exposer». — 272. *pw'nwth* est à couper *pw 'nwth* : «quand l'ennemi est sans roi, il est sans soutien». — Dhyāna, 5. *ptnm'n* à corriger en *ptzm'n*, cf. Rosenberg, *Izv.* 1927, p. 1390 et 1398. — 15. Rétablir «je fais vœu que...» (*ΚΓΗ ''y'yδ'm*). — 85. *'ɣšnyrk* doit signifier «signe» (de *xšnā-*). — 23. *L' 'rn't* «qu'il ne s'agite pas» : *L' šyš'* «qu'il ne se disperse pas» : *pw'yč't* doit être à peu près identique à *wyč't*. — 88. Traduction à rectifier : «une telle lumière corporelle et l'éclat du vœu mental». — 136. «Qu'il poursuive l'accomplissement de la quintuple loi». — 139. *'ywp'r'yk* signifie «d'une seule pièce». — 159. *'βδ'ys*, est probablement la «marque» ou l'«apparition». Le rapprochement s'impose avec pehl. T. *'bd'ys-* «montrer». — 215. *pδ'yskyn* à rapprocher de *pδ'yškyn* «spontané» *S. C.E.*, 500. — 226. *w't ny''t'k* désigne une maladie respiratoire (asthme, suffocation, etc.) «souffle saisi (?)» cf. *D.* 12. — Fragment II a, 16 : *δβ't* signifie non «andrerseits», mais «peut-être». — Fragment III, 21 et 30. *čδy kr'y mrty* est sans doute le «sorcier» (pers. *jādū*). — 24. *'rn'y* «agiter». — 29. *ttr'r* est évidemment le «faisan», pers. *tādārv*. — 42. Le sens de «vase» pour *kws* est sûrement faux; il s'agit des «angles». — 51 et 56. *p'štyt* probablement «cesser». — 58. La phrase est mal interprétée : «s'il souhaite qu'il fasse beau, il doit faire...». — 60. *mwst* est skr. *musta*, plante odoriférante. — 64 et 75. On ne voit pas comment *βwn* signifierait ici «Unterlage». Le sens de «trou» paraît préférable. — 75. *knt'wš*, cf. pers. *kāndūš* «mastic, résine blanche»; *mwš'kk* probablement pour *mušk* «musc»;

šr'ynk répond à pers. *šäräng* «coloquinte». — Le rite décrit, l. 87, n'est pas inconnu, cf. Henry, *Magie dans l'Inde*, p. 110. — Fragment IV. Pour la forme *zrwšč* du nom de Zoroastre, l'article de Gauthiot, *M.S.L.*, XVI, p. 318, aurait dû être cité. — 3. M. Reichelt a eu tort de suivre la lecture *'skw'z* de Gauthiot; la seule forme admissible est *'skw'n*.

E. Benveniste.

Le gérant :

Gabriel Ferrand.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-DÉCEMBRE 1929.

ÉTUDE
SUR JOB, XXXIX, 13,
ET SUR LES OISEAUX FABULEUX
QUI PEUVENT S'Y RATTACHER,

PAR

FRANÇOIS NAU.

Sommaire. — I. Objet de cette étude. — II. Ce verset 13 dans la Bible hébraïque. — III. Chez les Occidentaux (l'autruche). — IV. Chez les Grecs (l'*Asida*). — V. Chez les Syriens et dans le *Targoum* (le K. S., le coq sauvage). — VI. Chez les commentateurs syriens (l'oiseau-éléphant, l'*'Anḳâ* ou le géant de l'air, etc.). — VII. Un exemple de noms multiples donnés à un même oiseau : *Garuḍa, Simour, 'Anḳâ*, phénix, etc. — VIII. Le coq sauvage (coq roi) et la huppe. — IX et X. Oiseaux impurs : *Lévit.*, XI, 19, l'*Anfâ* ou l'*'Anḳâ*, (géant) de la terre, le *Roukh*; *ibid.*, XI, 13, l'*'Anḳâ*, le griffon. — XI. Essai de synthèse. — XII. Les sources avant saint Éphrem : un Ḥadit, le *Physiologus;* légendes grecques; Lucien de Samosate. Conclusion.

Appendice. Olympiodore, Julien d'Halicarnasse, Jean Chrysostome.

I. M. Casanova[1] et M. Gabriel Ferrand[2] ont renouvelé l'histoire du *Roukh* (رخّ, *roukhkh*). Cet oiseau monstrueux, successeur de l'*ʿAnḳâ*, enlève les hommes et lance des quartiers de roc sur les navires; ses œufs, gros comme des coupoles, sont brisés à coups de hache, ses pennes servent de barils pour conserver l'eau[3].

La littérature syriaque lui connaît un ancêtre, déjà mentionné par saint Ephrem au début du IVe siècle, qui sort d'un *Physiologus*, ou traité de zoologie, et auquel le verset 13 du chapitre XXXIV de Job a donné un nom. La présente note complétera le travail si savant et si érudit de Samuel Bochard[4] qui n'a pas pu utiliser les sources syriaques parce qu'elles ne jaillissaient pas encore de son temps.

II. Ce verset 13 vient d'être nommé *Crux interpretum;* Samuel Bochard écrivait déjà qu'on ne trouverait pas un passage de l'Écriture qui ait été moins compris que celui-ci, et il consacrait douze colonnes in-folio à son explication[5].

Voici le texte hébreu :

כנף־רננים נעלסה : אם־אברה חסידה ונצה

III. Comme il s'agit d'un oiseau qui abandonne ses œufs,

(1) Notes sur les voyages de Sindbad le Marin, dans *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, Le Caire, 1922, in-4°, t. XX (2e fasc.).

(2) *Journal asiatique*, oct.-déc., 1925, p. 263-266; *ibid.*, nov.-déc., 1907, p. 521, 551; *ibid.*, mars-avril, 1919, p. 253, 331-332.

(3) Masoudi († 956) connaît déjà les *Mille et une Nuits* et les *Voyages de Sindbad*, où le *Roukh* est nommé; cf. *Prairies d'or*, IV, 90. M. Ferrand a montré que le *Roukh* était connu d'al-J̌āḥīẓ († 868) qui a écrit un *Livre des animaux*, *loc. cit.*, oct.-déc. 1925. — Nous pourrons remonter au début du IVe siècle, sinon plus haut.

(4) *Hierozoici pars posterior*, Leyde, 1712.

(5) Col. 238-249.

qui est inintelligent, qui se moque du cheval et de son cavalier, tous les écrivains occidentaux rapportent le passage à l'autruche, mais ils trouvent mention, dans le verset 13, les uns de l'autruche seule, les autres de deux ou de trois oiseaux, et ceux qui y trouvent mention des trois oiseaux[1], ne savent pas bien lequel des trois est l'autruche.

M. Renan traduit : « L'aile de l'autruche bat sans cesse, et pourtant est-ce une aile pieuse ou même une aile?[2] »

M. Segond, après Bochart, introduit deux oiseaux : « L'aile de l'autruche se déploie joyeuse; on dirait l'aile, le plumage de la cigogne[3] ».

La plupart suivent saint Jérôme et introduisent trois oiseaux : « L'aile de l'autruche est semblable aux ailes de la cigogne (ou du héron) et de l'épervier[4] ».

Dom Calmet, à la suite, dit-il, de très doctes interprètes qui introduisent trois oiseaux, trouve très probable que le premier nom désigne de petits oiseaux qui chantent bien, par opposition avec la grosseur du héron (ou de la cigogne) et de l'autruche *nommée en dernier lieu* et à laquelle toute la suite se rapporte[5].

(1) Tous les Pères latins commentent la *Vulgate : Penna struthionis similis est pennis herodii et accipitris;* SAINT AUGUSTIN, *Patr. lat.*, Migne, t. XXXIV, col. 886; SAINT JÉRÔME, voir *Vulgate;* SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *ibid.*, t. LXXVI, col. 578-595; SAINT BRUNON, *ibid.*, t. CLXIV, col. 680-681; SAINT THOMAS, *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, 1876, p. 206, etc.

(2) Le *Livre de Job*, Paris, 1860 (2ᵉ éd.), p. 174. C'était alors la traduction de Delitsch, de Hirzel, etc.

(3) *La sainte Bible* (Société biblique); et F.-C. COOK, *The holy Bible*, Londres, 1880.

(4) *Sic* Lesêtre, Fillion et la polyglotte F. Vigouroux; mais M. Fillion indique en note qu'il suffit de deux oiseaux et la polyglotte ajoute une note où elle commente le verset à l'aide de l'autruche seule. — Cependant ܐܝܐ en syriaque désigne bien un vautour.

(5) Figure en note dans l'édition du *Commentaire* de Cordier sur Job donnée par MIGNE, *Scripturae sacrae cursus completus*, t. XIV, Paris, 1839, col. 708.

L'un des derniers traducteurs, en ne modifiant qu'une voyelle[1], traduit :

> L'aile des autruches est allègre;
> Elle possède une plume gracieuse et un pennage.

IV. Chez les *Grecs,* les versets 13 à 18 manquaient dans les *Septante;* ils ont été ajoutés, d'après Théodotion, par Origène qui les a marqués d'un astérisque. Les mots *Néélassa, Asida* et *Nessa,* simplement transcrits, deviennent trois noms d'oiseaux. Il en est de même des versions littérales du grec, comme le syriaque hexaplaire et le copte bohairique. M. Porcher, traduisant ce dernier, écrivait[2] : « Le texte copte, comme le grec, contient trois mots hébreux non traduits ou mal interprétés; il ne semble pas à propos de chercher un sens dans ce verset ». M. Porcher exagère. Il est vrai que les vingt-quatre commentaires des Pères grecs sur le Livre de Job sont tous perdus ou inédits, mais les fragments qui figurent dans les chaînes ont

(1) Voir Paul Dhorme, *Le livre de Job,* Paris, 1926. Voici comment on « sollicite » la suite du texte hébreu pour n'y voir que l'autruche :

« Mais l'autruche abandonne ses œufs à terre, et les fait chauffer sur la poussière; elle oublie que le pied peut les écraser, qu'une bête des champs peut les fouler. Elle est dure envers ses petits comme s'ils n'étaient pas à elle; elle ne s'inquiète pas de l'inutilité de son enfantement. Car Dieu lui a refusé la sagesse; il ne lui a pas donné l'intelligence en partage. Quand elle se lève et prend sa course, elle se rit du cheval et de son cavalier. »

Nous admettons volontiers que l'on peut traduire ainsi, *mais il ne s'ensuit pas que l'auteur du Livre de Job avait l'autruche en vue ni qu'on a bien compris sa pensée.* — Il en va de même pour béhémot et léviathan qu'on peut traduire par hippopotame et crocodile, mais il s'ensuit alors que ce passage n'a jamais été compris de ceux qui avaient ces animaux sous les yeux et ne l'a été que de Samuel Bochart qui n'avait jamais vu d'hippopotame ni de crocodile. Jacques d'Edesse voyait dans ce passage l'essaim des sauterelles et le grand erpent de mer, comme nous l'avons exposé : *Lettres choisies de Jacques d'Edesse,* Paris, 1906, p. 70-74 et 87-90 (Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*).

(2) *Patrologia orientalis,* t. XVIII; *Le livre de Job le juste,* p. 327.

été réunis et, parmi eux, un fragment d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie au VIe siècle[1], joint à deux manuscrits à peintures conservés à Paris, nous donne le sens que la plupart des Grecs attachaient à ces versets.

Ils y reconnaissaient un oiseau agréable à voir, la *Néélassa*, qui est intelligent, car il fait son nid sur les arbres où il couve ses œufs, et, en parallélisme opposé, deux oiseaux : l'*Asida* et la *Nessa*, qui sont laids et inintelligents, car ils pondent à terre et abandonnent leurs œufs. L'*Asida* surtout est « un volatile très grand, mais sot » : Ἔστι καὶ ἡ Ἀσίδα πτηνὸν μέγιστον, πλὴν εὔηθες, voir *Thesaurus graecus* et Appendice *infra*. Voici donc un essai de traduction :

La *Néélassa* est l'aile de ceux qui se réjouissent (c'est-à-dire est un oiseau plaisant à voir), (non) l'*Asida* ni la *Nessa* car quand elle (l'*Asida*) pondra, elle abandonnera ses œufs sur la terre et elle les couvera sur la poussière... parce que Dieu lui a fermé la sagesse et ne lui a pas donné l'intelligence en partage[2].

Le manuscrit grec n° 135 de Paris, du XIVe siècle, est une chaîne sur Job, avec des peintures très intéressantes qui représentent tous les animaux nommés dans Job. Il porte ici[3] une

[1] Nous l'éditerons plus loin en appendice.

[2] Le *Physiologus* a porté l'Asida chez les Occidentaux. Voir par exemple le bestiaire en ancien français édité par Ch. CAHIER, *Mélanges d'archéologie*, Paris, 1853, in-folio, t. III, p. 257. Conformément aux habitudes occidentales, l'*Assida* (ou *Acida*) est assimilée à l'autruche qui a cependant deux articles, nos 29 et 52, dans le même recueil, sous le nom *Ostrice* (=autruche), cf. p. 260-261. Comme il est écrit dans Jérémie, VIII, 7 que « l'Asida connaît son temps dans le ciel », le *Bestiaire* édité par Cahier raconte que l'*Asida* regarde le ciel et ne pond pas avant d'avoir vu monter *Vergilia* (les Pleïades). Quand Asida a vu monter ces étoiles (signe de l'arrivée des temps chauds) elle creuse la terre, y met ses œufs, les couvre de sable et les oublie. Saint Thomas d'Aquin consigne longuement cette légende au profit de l'autruche, *Œuvres complètes*, t. XVIII, Paris, 1876, p. 206. — Quelques lexiques grecs portent que l'Ἀσίδα est le στρουθοκάμηλος (autruche). Voir les manuscrits de Paris, suppl. grec, n° 659, fol. 115, et Coislin 341, fol. 21 v°.

[3] Fol. 225.

sorte de fauvette qui couve son nid au haut d'un arbre. C'est l'oiseau beau et intelligent, la *Néélassa*. Au bas de l'arbre, il y a deux nids à terre et deux oiseaux au bec crochu, des espèces de vautours, qui ne sont pas sur leurs nids. C'est l'*Asida* et la *Nessa*, les oiseaux laids et inintelligents qui abandonnent leurs œufs.

Le dessinateur connaissait très bien l'autruche, car au verset 29 du chapitre xxx où le grec porte : « Je suis devenu le frère des sirènes et le compagnon des autruches » il a figuré trois oiseaux (sortes de chardonnerets) devant une guitare et une autruche très ressemblante[1].

V. Chez les Syriens, la *Pechitto*, traduite sur l'hébreu qu'elle paraphrase souvent, porte : ܟܢ̈ܦܐ ܡܫܒ̈ܚܢ [2] ܡܬܠܘܢܘܕܐ [3] ܘܦܪܚܐ ܘܐܬܝܐ ܘܡܩܢܢܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒ̈ܥܠܬܗ [4].

Elle traite aussi le *Renânim* comme un participe, mais « les ailes des illustres » ou « les ailes de ceux qui chantent » est devenu un nom propre féminin singulier que Jacques d'Édesse explique par « l'oiseau illustre » et que nous rendrons par ses initiales K. S. (=Kenpaï Šaβokhin) d'où la traduction :

K. S. s'enorgueillit (*variante :* fait du tumulte), et vole, et vient, et fait son nid, et laisse ses œufs sur la terre, et elle les échauffe sur la poussière et elle les oublie[5]. Car elle a des pieds d'oiseau [6] et l'animal

(1) Fol. 190. Le manuscrit 135 a été copié en 1362. — Le manuscrit grec 134 du xiiie siècle porte aussi au folio 186 trois oiseaux qui sont plutôt des espèces de paons. On sait d'ailleurs que plusieurs commentateurs (en particulier Luther) voyaient au début du verset 13 non pas l'autruche, mais le paon. Bochart a réfuté longuement cette opinion.

(2) On trouve aussi ܡܫܒ̈ܚܢ, pluriel féminin de ܡܫܒܚܐ « illustre ».

(3) ܡܬܠܘܢܕܐ dans l'édition de Mossoul.

(4) Ou ܒ̈ܥܠܬܗ; signifie aussi « œufs ».

(5) Les commentateurs syriens (Ephrem et Bar Hébraeus) font la coupure ici.

(6) ܬ̈ܝܠܐ ܕܦܪܚܬܐ ܐܝܬ ܠܗ. On voit que le traducteur syrien a lu רגל תור לה au

de la terre la foule aux pieds. Elle a multiplié les fils qui ne sont pas à elle, et c'est en vain qu'elle a peiné sans crainte: parce que Dieu a détourné (d'elle)[1] la sagesse et ne lui a pas donné l'intelligence en partage. Elle s'élèvera en l'air comme un palmier[2]; elle se rira du cheval et de son cavalier.

Le *Targoum* traduit[3] :

L'aile du coq sauvage (cf. *infra*, VIII) qui loue et célèbre[4], n'est pas l'aile de la cigogne et du vautour[5].

Le nom « coq sauvage » est donc introduit en trop, mais il est voulu en apposition à *Renânim*, car plus haut Job, III, 7 où l'hébreu porte « Que le *Renana* en soit banni » comme le *Renana* doit être le chant des *Renanim*, le *Targoum* traduit : « Que le *Renana* du *coq sauvage* ne vienne pas le célébrer[6]. »

lieu de רגל תוורה. Il a pu croire que Job voulait spécifier un griffon à pieds d'aigle par opposition à un griffon à pieds de lion.

(1) Lire ܐܨܛܒܝ au lieu de ܐܨܛܒ.

(2) Le traducteur syrien a cru reconnaître תְּמַר dans תמריא.

(3) Cf. Paul DE LAGARDE, *Hagiographa chaldaïce*, Leipzig, 1873, p. 115 et WALTON, *Polyglotte*.

(4) גדפא דתרנגול ברא דמשבחא ומקלסא.

(5) Le chaldéen, comme le grec, nomme trois oiseaux. Pour lui aussi c'est sans doute une opposition entre le premier (le coq sauvage) qui est intelligent, et les deux derniers qui ne le sont pas, car ils abandonnent leurs œufs; ceci nous explique encore Job, XXXVIII, 36, où l'hébreu porte : « Qui a donné l'intelligence à l'esprit? » et où la tradition tamuldique porte (P. DE LAGARDE, *loc. cit.*) : « Qui a donné l'intelligence au *coq sauvage* pour célébrer (למקלסא) son seigneur » ; on trouve donc encore ici le même mot « célébrer » déjà appliqué en Job, III, 7 (*infra*) et XXXIX, 13 (*supra*). Saint Jérôme, influencé sans doute par son professeur, a traduit : *Quis dedit Gallo intelligentiam*, (traduction reprise d'ailleurs par plusieurs modernes). Cf. BOCHART, *Hierozoici*, Leyde, 1712, II, l. 1, chap. XVI, col. 175. Un commentaire récemment édité, d'après un manuscrit hébreu écrit en France du XIII[e] au XIV[e] siècle, porte que *Renanim* est le nom d'un grand oiseau nommé בר יוכני dans le langage de la Michna (Bechorot, 57 *b*). Cf. S.-A. HIRSCH, *A commentary on the Book of Job*, Londres, 1905.

(6) On trouve encore le mot למקלסא, comme dans les deux passages précédents, Job, XXXVIII, 36 et XXXIX, 13. — רָנַן *sonum tremulum et stridulum edidit*, dit Gesenius, était donc entendu, non sans raison, du chant du coq.

Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth, qui commentait Job à Alep au XIIe siècle, écrivait que tout oiseau est nommé *Kenaf* et que *Kenaf renanim* désigne le paon (הטאווס), cf. *Majan-gannim,* édité par Salomon Buber, Berlin, 1889, p. 128.

La version arabe, éditée dans la *Polyglotte* de Walton, est ici conforme au syriaque; elle porte aussi : *Kenpaï Šaβokhin.* La traduction latine commune, qui porte *struthio* (autruche), est donc inexacte: c'est l'*interprétation* d'un traducteur latin et non une traduction. Le manuscrit arabe n° 1 de Paris est conforme à la *Polyglotte.* Dans la version arabe qu'il écrivait au début du xe siècle, Saadia ben Iosef al-Fayyoumi écrivait :

Sais-tu comment l'aile des oiseaux chanteurs les élève, ou les plumes du milan ou du faucon? Il est des oiseaux qui abandonnent sur la terre leurs œufs et qui chauffent le sable par sottise. Cf. *Œuvres complètes,* Paris, 1900, t. V (trad. H. Derenbourg et Mayer Lambert).

Naturellement, les versions arabes récentes (Société Biblique, Beyrout) se modèlent sur les traductions occidentales et introduisent l'autruche dans ce verset. Par exemple le manuscrit arabe n° 2 de Paris porte, ainsi que M. Blochet a bien voulu nous le confirmer :

La plume de l'autruche (*Na'âma*) est comme la plume de la chouette. Le faucon, lorsqu'il abandonne ses œufs sur la terre, ne prévoit pas qu'ils seront écrasés.

On peut donc dire que tous les Orientaux, Grecs, Coptes, Syriens, Chaldéens, Arabes, n'ont jamais vu l'autruche en Job, XXIX, 13, tant qu'ils n'ont pas été influencés par les Occidentaux [1].

(1) La version éthiopienne est à part (Cf. *Patr. Or.,* t. II, fasc. 5) et pose un petit problème : dans Job, XXX, 29, où tous les textes et versions connus voient l'autruche (*Na'âma* en syriaque et en arabe), cette version porte «oi-

VI. Passons aux commentateurs syriens : en avertissant qu'au sens littéral, parfois multiple, ils préfèrent souvent un sens allégorique :

1. Saint Ephrem, mort en 373, interprète ce passage de la synagogue, mais porte aussi [1] : « K. S. se rit du cheval et de son cavalier, car les physiologistes [2] disent qu'elle emporte le cheval avec son cavalier et qu'elle vole dans l'air. »

Il a dit plus haut que c'est par un effet de la Providence qu'elle abandonne ses œufs et n'a pas beaucoup de petits, de crainte que les K. S. devenus nombreux n'occasionnent trop de destructions parmi les hommes [3].

Nous trouvons ainsi en syriaque au début du IVe siècle sous un autre nom les caractéristiques du *Roukh*, et la source, le *Physiologus* [4], où saint Ephrem les a puisés [5].

seau », et dans Job, XXXIX, 13 que nous étudions ici, où Grecs, Syriens et Arabes ne voient pas l'autruche, l'éthiopien porte *Sagano*, qui dérive peut-être de l'adjectif arabe صعر « avoir la tête petite et peu d'esprit » comme صعل qui signifie « à la petite tête », et s'applique à l'homme, au palmier et à l'autruche. Voir les *Dictionnaires* de Belot et de Lane. Voici la traduction de l'éthiopien :

« L'autruche (*Sagano*) qui saute et demeure, dès qu'elle est devenue féconde elle veut manger. Et elle prête l'oreille à la terre, et elle enfante dans la poussière ses petits », *loc. cit.*

(1) *Opera syriaca*, folio, t. II, col. 17.

(2) ܡܡܠܠܝ ܟܝܢܐ « ceux qui parlent des choses naturelles » est le mot à mot de *Φυσιολόγοι*.

(3) Cette raison sera reprise par Olympiodore. Voir l'*Appendice*.

(4) On a édité en syriaque trois textes de *Physiologus* : 1° Tychsen, *Physiologus syrus*, Rostock, 1795; 2° Land, *Anecdota syriaca*, IV, texte syriaque et traduction latine; 3° K. Ahrens, *Das Buch der Naturgegenstande*, Kiel, 1892. Le premier seul renferme notre oiseau. Nous avons pu en trouver un exemplaire à la Bibliothèque de l'Institut. Il semble le plus proche du grec, car il donne souvent le nom grec où les deux autres donnent sa traduction syriaque. Il est possible que Jacques d'Édesse l'ait transcrit. Nous donnons ses quelques variantes sous notre traduction de Jacques.

(5) A cause de son antiquité nous traduisons ici le commentaire d'Ephrem : *Kenpai Šeȝikhon s'enorgueillit et vole et vient*. K. S., d'après ce qui est dit à

Notons encore que saint Ephrem connaissait bien les autruches et leur légende, mais sous le nom syrien de *Naʿmâ* qui a d'ailleurs été repris par les Arabes. Il raconte en effet (*Opera syr.*, I, 276) que le *Naʿmâ digère le fer,* comme le portent plusieurs de nos *physiologus* [1].

2. Jacques de Saroug († 521) a écrit en vers un commentaire du *Livre de Job* [2]. Il développe longuement les exemples de la puissance de Dieu démontrée par ses œuvres. Nous allons traduire le *Commentaire de Job,* XXXIX, 13 à 18 et 26 à 27. Jacques omet les versets 19 à 25 où il est question du cheval, comme s'il voulait rapprocher, sinon identifier, tous les oiseaux de ce chapitre :

Prête attention *aux ailes* de cette Šabokhin et sois en crainte [3];

son sujet, semble être comparée à la synagogue crucificatrice. Que signifie en effet : *Elle a multiplié les fils qui ne sont pas à elle,* sinon qu'elle a enfanté les prophètes et qu'elle a élevé les apôtres, et qu'ils l'ont abandonnée et sont devenus fils de l'Église. *Elle fait son nid et elle laisse ses œufs sur la terre et elle les échauffe sur la poussière et elle oublie.* Cela signifie qu'elle a un cœur sans intelligence, qu'elle met ses œufs sur la terre, *qu'ils sont foulés aux pieds* et périssent et elle n'a pas de nombreux petits. Ceci encore est un effet de la Providence supérieure, de crainte que les K. S., devenus nombreux, n'occasionnent de la destruction chez les hommes, ainsi il arrive parfois qu'*en échauffant (ses œufs) dans la poussière*, elle les cache et les oublie. *Parce qu'elle a des pieds d'oiseau,* c'est-à-dire que les ongles de ses pieds sont semblables à ceux d'un oiseau. *Elle se rira du cheval et de son cavalier,* car les physiologistes disent qu'elle emporte le cheval avec son cavalier et qu'elle vole dans l'air. Et encore dans un autre sens : *Elle se rira du cheval et de son cavalier,* c'est-à-dire la synagogue impie des Juifs qui se sont moqués de la croix et de celui qui était monté sur elle.

(1) Αὐτὸς τρώγει τὸ σίδερον, ἐσθίει τὰ καρφία (les clous), *Annuaire de l'association des études grecques*, Paris, 1873, t. VII, p. 237.

(2) Édité par P. Bedjan. *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, t. V, Paris, 1910, p. 202 à 289.

(3) ܐܪܙ ܒܓܦܝ̈ܗ ܕܗܕܐ ܫܒܘܟܝܢ ܘܗܘܝ ܕܚܝܠܐ.

Il modifie donc le nom (peut-être pour la mesure du vers : 4 + 4 + 4 = 12).

Ainsi tu monteras au lieu de mon trône et tu (y) diras le jugement[1].
Vois que dans son souffle elle déracine les forêts et (rien) ne l'arrête;
Et *quand elle s'élève* elle saccage avec ses ailes tous les arbres.
Elle vole et passe sur le Paradis (jardin). et (les arbres) tombent devant elle;
Et *elle vient et elle niche* et il n'y a pas de nid qui soit habité[2] par elle.
Dans sa stupidité *elle abandonne* sa maison d'au-dessus de la terre;
Et *c'est dans la poussière* qu'elle couve et *échauffe* les petits puissants[3].
Sa progéniture *est foulée aux pieds par les animaux* et ne subsiste pas;
Sa fatigue devient vaine *et elle n'en profite pas.*
Elle a multiplié les fils et n'a pas engendré pour elle parce qu'ils n'ont pas prospéré;
Et cette suppression elle-même provient aussi de Dieu[4].
Dieu a refusé[5] *la sagesse* à sa force;
Car *il ne lui a pas donné l'intelligence* du lieu où elle pondra.
Est-ce ta sagesse qui a fait toutes ces choses puissantes?
Est-ce ton commandement qui a fait surgir ces êtres robustes?
As-tu dit dans ta sagesse, et la Nessa[6] impétueuse *a été?*
Et elle a pour glaive des serres et des ailes plus qu'un oiseau.
Est-ce sur ton ordre que l'aigle s'élève dans les hauteurs de l'air:
Et quand elle vole elle dépasse même les nuées et ensuite elle revient.
Cesse donc, Job: le reproche ne te convient pas;
C'est une chose redoutable que tu (oses) plaider avec Dieu.

Nous ne savons pas si Jacques a imaginé ou lu par ailleurs les prodiges du début, mais c'est ainsi que plus tard le Roukh

(1) Il semble dire que *les ailes* de l'oiseau peuvent porter Job jusqu'au ciel. — Nous mettons en italique, les mots qui sont empruntés au *Livre de Job.*

(2) Lire ܕܡܥܡܪܐ, au lieu de ܕܡܥܡܪ.

(3) Litt. : les petits de la puissance.

(4) De crainte, comme l'a dit saint Éphrem, que ces oiseaux, devenus nombreux, n'occasionnent trop de destructions.

(5) Lire ܐܡܢܥ, au lieu de ܐܡܢ.

(6) ܢܨܐ. On retrouve ici, au verset 26, le Nessa (épervier) du verset 13.

emportera les hommes [1], chacune de ses ailes aura dix mille brasses d'envergure [2], il s'avancera comme un nuage immense [3], et, dans son vol, il cachera le soleil au point que l'ombre changera de place sur le cadran solaire [4].

3-4. *Jacques d'Édesse et le Physiologus syrus, édité par Tychsen* [5] :

Jacques d'Édesse, mort en 708, écrit [6] :

K. S. est un oiseau très puissant [7] du pays des Hindous, qui est appelé par plusieurs l'*oiseau éléphant*, car il enlève même les jeunes éléphants de derrière leurs mères quand ils sont petits, les emporte en l'air [8] et va les manger dans les déserts où il habite. Il est écrit à son sujet dans les saints Livres et aussi dans les livres des profanes qu'il peut enlever un cheval avec son cavalier. A ce sujet, les historiens racontent [9] que les Hindous, quand ils veulent prendre cet oiseau, attachent des bœufs [10] à l'aide de liens solides et incassables et placent sur le char de grosses pierres. Quand l'oiseau vient pour enlever le bœuf, enfonce ses ongles dans la chair [11] et ne peut plus les en retirer, alors on l'attaque et on le

(1) Voir Sindbad le marin et Marcel Devic, *Le livre des merveilles de l'Inde*, in-folio, Leyde, 1883, p. 12-14.

(2) Voir G. Ferrand dans *J. as.*, oct.-déc. 1925, p. 263.

(3) *Ibid.*, p. 266.

(4) *Ibid.*, mars-avril 1919, p. 253.

(5) Nous ne séparons pas ces deux textes qui sont presque identiques.

(6) Nous reproduisons la traduction que nous avons donnée dans *Lettres choisies de Jacques d'Edesse*, Paris, 1906, p. 70 et 74-75 (Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*).

(7) Nous donnons les variantes (T.) du texte de Tychsen. Il débute par : «Sur les Kenpaï Seβikhon (K. S.). Le *Physiologus* dit, au sujet des K. S., que c'est un oiseau puissant».

(8) «Les emporte et vole dans l'air» (T.). Les deux derniers mots sont ceux même que saint Éphrem employait.

(9) «Celui qui a écrit sur les choses naturelles (le *Physiologus*) raconte» (T.).

(10) «Un bœuf» (T.).

(11) «Dans sa peau» (T.).

tue. Dieu l'a fait insensé et de peu d'intelligence, et ne lui a pas donné la raison en même temps que la force, afin qu'il déposât et abandonnât ses œufs sur la terre et dans le chemin, pour qu'ils fussent foulés aux pieds et brisés par les passants, et qu'il ne se multipliât pas trop et ne nuisît pas aux hommes [1]. Voilà quel est l'oiseau appelé K. S.

Jacques d'Édesse ajoute de nombreux traits à saint Ephrem : il renvoie aux livres des profanes et aux historiens, le *Physiologus syrus* de Tychsen ne mentionne pas les historiens mais il renvoie par deux fois au *Physiologus* comme saint Ephrem l'a déjà fait. Jacques d'Édesse ajoute la manière de chasser cet oiseau qui se retrouvera chez les Arabes pour chasser l'ʿAnkâ. Il nous dit que le K. S. enlève les éléphants, comme le feront plus tard l'ʿAnkâ et le Roukh. Cette phrase, qui va se retrouver partout, figurera aussi presque textuellement dans les *Mille et une nuits* où on lit : « Sa force (du Roukh) est telle qu'il enlève les éléphants dans les plaines et les porte sur les sommets des montagnes où il en fait sa pâture ». 58ᵉ nuit, édition de Paris, 1842, t. I, p. 145. Voir aussi 57ᵉ, 73ᵉ, 83ᵉ nuits. C'est sans doute cette propriété, commune au K. S. et au Roukh, d'enlever les éléphants, qui a conduit Jacques d'Edesse à donner au K. S. le nom d'oiseau-éléphant, car nous n'avons pas trouvé cette dénomination ailleurs et les lexicographes syriens ont été très embarrassés pour l'expliquer [2].

(1) C'est aussi l'idée de saint Éphrem et d'Olympiodore.

(2) On notera cependant que pour les anciens auteurs grecs et latins le dragon et l'éléphant étaient de grands ennemis. Elien, *De nat. anim.*, VI, 21 : Pline, *Hist. nat.*, VIII, 11, 12, nous racontent les ruses des dragons pour tuer les éléphants. Ces dragons sont d'abord de la nature des serpents, mais leur longueur peut être de quatre-vingts coudées dans l'Inde, Elien, XVI, 39. Il y a d'ailleurs dans l'Inde des scorpions et des serpents ailes, *ibid.*, 41, ainsi que des serpents avec deux têtes et deux pieds. *ibid.*, 42. Ces animaux, combinés avec le griffon, ont conduit aux dragons (tarasque, etc.) qui jouent un si grand rôle dans notre hagiographie. Sur ces dragons cf. Jules Berger de Xivrey, *Traditions tératologiques*, Paris, 1836, p. 441-449.

5. Bar Bahlul, qui écrivait vers le milieu du xe siècle et qui cite souvent Bar Séroschwai (Bar Séro), évêque de Hira vers 900, écrit[1] :

Çefar Pilâ (l'oiseau éléphant). D'après Bar Sero et d'autres c'est Kenpaï Šaβoḥin (K. S.) et un grand oiseau. Il est dans l'Inde et il enlève les petits éléphants de derrière leurs mères. C'est l'alouette (القنبر). D'après d'autres (c'est) le rhinocéros. (C'est) le Roukh; et Sergius donne à l'autruche (Na'ma) le nom d'oiseau éléphant[2] et Rabban (notre maître) dit que c'est une faute, je pense qu'il la nomme *oiseau chameau*[3].

Un autre lexicographe est conforme au précédent jusqu'aux mots : «de derrière leurs mères», il ajoute ensuite : «Et il est nommé *ʿAnakâ de Roukhâ* (ܥܢܩܐ ܕܪܘܚܐ) [ʿAnkâ de l'air ou du Roukh], (c'est) le rhinocéros الكركدن : l'alouette; la grue كركي[4].

Si nous cherchons ʿAnakâ dans Bar Bahlul, nous trouvons :

ʿAnakâ de Roukhâ. Kenpaï Šeβoḥin; et il est encore nommé l'oiseau éléphant (et) l'ʿAnkâ[5].

La mention de l'Inde ne nous étonne pas. On y plaçait tout naturellement un oiseau monstrueux biblique, puisque le pseudo-Callisthène y avait mentionné des oiseaux puissants à tête d'hommes, un phénix sur un arbre sans fruits ni feuilles, un dragon qui mangeait deux bœufs par jour, et un animal

(1) Édition Rubens Duval, au mot ܙܦܪ.

(2) Sergius de Reschʿaïna, mort en 536, a traduit de nombreux ouvrages du grec en syriaque. Il avait peut-être entendu dire que les Latins appliquaient le verset, Job, XXXIX, 13, à l'autruche. Par suite le K. S. ou l'oiseau éléphant était l'autruche.

(3) C'est en somme le nom grec et latin de l'autruche : *struthiocamelus*.

(4) Ch. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, au mot ܙܦܪ, col. 3434. — En syriaque ܟܘܪܟܝܐ = grue.

(5) Cité dans Payne Smith, sous ܥܢܩܐ, col. 2935 :

ܥܢܩܐ ܕܪܘܚܐ. ܟܢܦܝ ܫܒܘܚܝܢ. ܘܡܬܩܪܐ ܙܦܪ ܦܝܠܐ. العنقاء.

que l'on prenait pour une île [1]. Comme l'écrivait Pline : dans l'Inde naissaient les plus grands animaux [2]. — L'*alouette* est sans doute la *Néélassa* du grec ou «l'oiseau plaisant à voir». — L' *Anakà de Roukhà* est «le géant de l'air». Le mot *'Anak* qui était le nom d'une famille de géants dans la Bible (*Nombres*, XIII, 33) signifie «géant» dans le Talmud. — *'Anḳâ* (géant) et *Roukh* sont les noms donnés par les Arabes aux oiseaux monstrueux. — La *grue*, oiseau de marais, est peut-être à rapprocher du *vanneau*, qui était en Egypte, comme nous le dirons plus loin, le Rḫ ou Rχ (Roukh). — Le *rhinocéros* a pu être introduit par un scribe arabe parce que les trois premières consonnes de son nom commencent aussi le nom de la grue. Cependant M. Benveniste a bien voulu attirer notre attention sur un passage d'Élien qui mentionne un oiseau «à une corne» (μονόκερως), *De nat. anim.*, XVII, 10, lequel devient, chez Hesychius, un oiseau à «corne sur le nez» ou *rhinocéros* [3]. Ce pourrait être le *Calao monoceros* de l'Inde.

6. Le manuscrit syriaque de Paris n° 9 renferme une partie de la Bible avec des scolies. Au haut du folio 164 on lit sur Job XXXIX, 13, la note suivante :

K. S., c'est-à-dire un oiseau grand et puissant qui est dans l'Inde. Le livre veut montrer ici que certains oiseaux ont été doués de sagesse par Dieu et que d'autres sont insensés.

Les deux dernières lignes et la suite sont empruntées à

(1) Cf. W. Budge, *Alexander the great*, Cambridge, 1889, p. 101, 107, 95. Sur la baleine prise pour une île, voir la bibliographie de V. Chauvin, VII, Liège, 1903, p. 9. — Cf. Arrien, *De indicis*, chap. XXX.

(2) *Hist. nat.*, VII, 21. Cf. Marcel Devic, *Le livre des merveilles de l'Inde*, Leyde, 1883, p. 12-14, 206-207.

(3) D'après l'édition d'Elien donnée par Gottlob Schneider, Leipzig, 1784, p. 538; cf. édition Hercher, Paris (Didot), 1858, p. 284. — Noter que le buffle, mentionné Job, XXXIX, 9, était nommé par saint Ephrem animal à une corne et, par d'autres, rhinocéros.

Olympiodore auquel d'ailleurs notre auteur renvoie: voir l'*Appendice.*

Le manuscrit de massore syrienne n° 64, donne au fol. 36, col. 2, la ponctuation jacobite des versets qui nous occupent.

7. Moyse bar Cépha († 903) écrit dans son *Hexaméron*, manuscrit syriaque de Paris 241, fol. 138 v° :

On dit que K. S. est un oiseau hindou qui est privé d'intelligence au point d'engendrer ses petits le long du chemin et de les abandonner; les hommes et les animaux les foulent aux pieds et les détruisent [1].

8. Denys bar Salibi († 1171) dans son *Commentaire sur le Livre de Job* (ms. syr. 66 de Paris, fol. 136 v°) commence par rappeler l'interprétation allégorique du K. S. rapproché de la synagogue. Ensuite [2] :

K. S. est un oiseau qui est fort et qui manque d'intelligence. Il pond ses œufs sur la terre et ils sont brisés, pour que sa progéniture ne se multiplie pas sur la terre et ne fasse pas périr les hommes. Par sa force il enlève le cheval et le cavalier qui est sur lui, et il s'en va. Il habite

[1] Nous reproduisons le présent texte et les deux suivants parce qu'ils sont inédits :

ܐܡܪܝܢ ܕܩܩܝ ܣܢܝ ܦܪܚܬܐ ܗܢܕܘܝܬܐ. ܕܣܟܠܐ ܗܝ ܒܗܕܐ ܕܡܘܠܕܐ. ܕܝܠܕܐ
ܕܦܪ̈ܘܓܝܗ̇ ܥܠ ܝܕ ܐܘܪܚܐ ܘܫܒܩܐ ܠܗܘܢ. ܘܕܝܫܝܢ ܘܡܚܒܠܝܢ ܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܘܚܝ̈ܘܬܐ.

[2] ܩܩ̈ܝ ܣܢܝ ܗܘ ܦܪܚܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܐܝܬ ܠܗ̇ ܚܝܠܐ ܘܚܣܝܪܐ ܡܢ ܡܕܥܐ. ܝܠܕܐ
ܒ̈ܝܥܝܗ̇ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܡܬܬܒ̈ܪܢ. ܕܠܐ ܢܣܓܐ ܫܪܒܗ̇ ܥܠ ܐܪܥܐ. ܘܢܚܪܘܒ ܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ.
ܘܒܚܝܠܗ̇ ܫܩܠܐ ܠܣܘܣܝܐ ܘܠܪܟܒܐ ܕܥܠܘܗܝ ܘܐܙܠܐ. ܘܡܬܥܡܪܐ ܒܡܕܒܪܐ ܕܗܢܕܘ. ܘܡܢ
ܐܝܟܐ ܕܡܫܬܥܝܢ ܥܠܝܗ̇ ܡܢ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܘܐܝܟܢܐ ܐܬܝܐ. ܐܟܡܐ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܫܝܢ ܡܢ ܓܒܝܐ.
ܘܡܢ ܪܓܫ ܕܝܠܝܕܘܬܗ̇. ܡܬܚܡܢ ܦܩܥ̈ܬܐ ܘܡܢܦܩܝܢ ܠܒܢ̈ܝܗ̇ ܚܝ̈ܐ ܕܡܠܟܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ̇
ܬܘܪܐ. ܘܡܢ ܚܝܠܐ ܘܡܚܝܠ ܠܗ̇ ܠܦܪ̈ܘܓܝܗ̇ ܕܬܬܪܒܐ. ܠܐ ܬܕܥ ܕܐܦܩܬܗܘܢ ܡܢ ܡܨܥܬܐ ܕܥܕܬܐ
ܠܡܫܢܩܘ ܕܗܘܬ ܕܐܪܥܐ. ܘܡܣܝܒܐ (fol. 137 r°) ܐܢܫܝܢ ܠܗ̇.

dans le pays des Hindous. Quand il enfonce ses serres dans quelque chose et ne peut pas les retirer, souvent il périt en tombant dans la mer. Quand on veut le prendre, on amène un char dans lequel on entasse un tas de pierres et on attache des taureaux dans ce char, et quand (l'oiseau) vient et enfonce ses serres dans le taureau il ne peut pas l'enlever, à cause du poids du char qui est sous les os des taureaux et aussitôt on le prend.

9-10. Bar Hébraeus († 1286) écrit dans le *Livre des Rayons*, ms. syr. de Paris, n° 213, fol. 15 v° [1] :

K. S. est l'oiseau dit *illustre* et il est nommé *oiseau éléphant* parce qu'il enlève les éléphants de derrière leurs mères dans l'Inde.

Le même auteur, dans son *commentaire* sur Job (Kirsch, *Chrest. syr.*, p. 206-207) écrit :

K. S. s'enorgueillit et vole. C'est cet oiseau hindou qui est très fort et qui est nommé par certains l'oiseau des éléphants [2], parce qu'il enlève les petits de l'éléphant et vole dans l'air. *Il a multiplié ses fils qui n'ont pas été à lui*, c'est-à-dire il a pondu de nombreux œufs et ses rejetons sont peu nombreux parce qu'il ne les élève pas. *Échauffer*, c'est-à-dire couver sur eux. *Il se rira du cheval et de son cavalier*, c'est-à-dire il les enlève aussi.

11. Denys bar Salibi et Bar Hébraeus ne paraissent donc pas soupçonner que le K. S. mentionné dans Job, xxxix, 13, puisse être l'autruche, cependant tous deux connaissaient ce dernier oiseau, car Bar Salibi écrit dans son commentaire sur le Lévitique, xi, 15 (ms. syr. de Paris, n° 66, fol. 69) : «L'au-

(1) ܒܢ̈ܦܐ ܡܫܒ̈ܚܬܐ ܦܪܚܬܐ ܗܝ ܐܝܟ ܡܫܒܚܬܐ ܘܡܬܩܪܝܐ ܦܪܚܬ ܦܝ̈ܠܐ. ܡܛܠ ܕܫܩܠܐ ܠܦܝ̈ܠܐ ܡܢ ܒܣܬܪ ܐܡܗ̈ܬܗܘܢ ܒܗܢܕܘ.

(2) ܦܪܚܬܐ ܗܝ ܗܢܕܘܝܬܐ ܕܥܫܝܢ ܚܝܠܐ ܘܡܢ ܐܢܫܝܢ ܦܪܚܬ ܦܝ̈ܠܐ ܡܬܩܪܝܐ.

Pour Bar Hébraeus, l'oiseau éléphant, dans ces deux passages, est bien un oiseau et non un quadrupède. — Cependant il écrit dans sa chronique syriaque, éd. Bruns, p. 154, l. 4; éd. Bedjan, p. 147, l. 8, qu'en l'année 1147 des Grecs (836) les Nubiens devaient fournir en tribut aux Arabes «des oiseaux-

IMPRIMERIE NATIONALE.

truche (Na'ama) c'est l'ܐܫܬܪܡܘܪܓ (nom composé persan qui signifie : oiseau-chameau); elle mange les charbons de feu et les clous. C'est l'oiseau-chameau ». Bar Hébraeus, lorsqu'il commente le même verset à l'aide de Bar Salibi, mélange tout. Il écrit [1] : « Na'ama, c'est-à-dire oiseau-éléphant et, en langue perse, ܐܫܬܪܡܘܪܓ. Elle enlève les petits éléphants et elle mange le feu et le fer ».

12. Théodore de Mopsueste († 428), comme les auteurs grecs, reconnaît ici les alouettes et d'autres oiseaux qui nichent par terre [2], et ce sentiment a dominé chez les Syriens nestoriens qui n'ont jamais songé à l'autruche. Ils ne connaissent aussi l'oiseau monstrueux que par Jacques d'Edesse.

13. Théodore bar Kôni (VIIe siècle) écrit : « Kenpaï Šaβokhin; il y en a qui disent que ce sont les perdrix (ܚܓܠܐ) et d'autres que ce sont les alouettes (ܩܘܒܥܬܐ) ».

Un scribe a ajouté en marge de l'un des manuscrits : « Jacques d'Édesse enseigne que K. S. est un oiseau grand et puissant qui se trouve dans l'Inde; il enlève les petits éléphants de derrière leurs mères. En arabe : Al-Karkadann (rhinocéros), c'est-à-dire l'oiseau-éléphant ». Une autre note porte « ܚܓܠܐ ou ܩܘܒܥܐ, c'est-à-dire alouettes, en arabe Ḳanâbir [3] ».

éléphants, c'est-à-dire des girafes (ܙܪܦܐ) ». Ce texte prêtait à difficulté, mais il semble que l'on n'a plus à en tenir compte, puisque Michel le Syrien, source de Bar Hébraeus, porte seulement : « Des animaux qu'on nommait girafes », trad. J.-B. Chabot, III, 90.

(1) Voir G. KERBER, *Abulfaragii Bar Hebraei scholia in Leviticum*, Leipzig, 1895.

(2) Cité par Jésudad ci-dessous.

(3) Cf. Theodorus bar KONI, *Liber scholiorum*, edidit Addaï Scher, I, Paris, 1910 (*C.S.C.O.*), p. 336-337. — Théodore connaissait cependant l'autruche, mais sous le nom de ܢܥܡܐ, car il écrit, *ibid.*, p. 188 : « Na'mâ (est un) oiseau qui ressemble à un chameau par sa conformation (cf. Struthiocamelus) et qui demeure dans le désert des Ismaélites ».

14. Jésudad de Merv, évêque nestorien de Haditha vers 850, écrit dans son commentaire sur le Livre de Job :

Kenpaï Šaβokhin s'enorgueillit, etc. Le grec (porte) : « Les K. S. si elles sont réunies Néélassa et Asida et Neessa parlèrent[1] ». — Élisée[2] : Tout oiseau est nommé animal ailé, parce qu'il fend l'air et vole sur ses ailes. Quant à Šeβikhon cela signifie que ces oiseaux sont illustres et aimables, quand ils planent et volent. — Certains disent que le K. S. est le scolopendre (le millepattes : ܟܟܒܪ)[3], c'est-à-dire le grillon (ܟܟܒܘܬܐ), comme si *ses pieds ressemblaient à ceux d'un oiseau et comme s'il faisait ses petits à terre et ne les voyait plus.* — D'autres disent que ce sont les perdrix (ܩܩܐ). — Mais le Commentateur (Théodore de Mopsueste), et d'autres, (dit que ce sont) les alouettes (ܩܘܩܢܝܬܐ), et il n'indique pas qu'il parle d'un seul (genre d'oiseau), mais des nombreux oiseaux qui font leur nid le long des chemins, etc. — Jacques (d'Edesse) dit que c'est l'oiseau Madaï[4], qu'il est dans l'Inde, qu'il enlève les petits éléphants et qu'on le chasse ainsi : on place sur des chars (attelés) de bœufs, de lourdes pierres, et quand ils veulent enlever les bœufs ils sont chassés

[1] Jésudad traduit mot pour mot le *Codex Alexandrinus* qui porte ἐλάλησαν. Voir à l'*Appendice*, le grec de Julien d'Halicarnasse.

[2] Patriarche nestorien vers 550.

[3] L'éditeur ne peut pas expliquer ceci. — Faute de mieux, on peut se demander si Jésudad, trouvant l'arabe كركدن (cf. Bar Bahlul, col. 907), « rhinocéros », qui semble n'avoir aucun sens (mais que nous avons tenté d'expliquer, *supra*, vi, 5), ne l'a pas remplacé par le mot syriaque ܟܟܒܪ qui en approche un peu.

[4] Nous n'avons pas trouvé ceci ailleurs. L'oiseau Madaï est une sorte de grive qui se nourrit de sauterelles et passe pour être insatiable. S. Basile (*Hom.* VIII, sur l'hexaméron) la nomme Σελευκίς. Cf. Land, *Anecdota syriaca*, t. IV, Leyde, 1875, p. 73, 167; texte, p. 76, l. 28. Selon d'autres ce serait une sorte de mésange (αἰγίθαλος), Payne Smith, *Thesaurus*, 2012. — Cet oiseau ne ressemble donc pas au K. S.

par les chasseurs. Et si leurs œufs[1] ne gisaient pas sur le chemin et n'étaient pas brisés, ils seraient nombreux et tueraient tout ce qu'ils trouveraient, car ils sont plus grands que l'aigle.

15. Le lexicographe nestorien Bar Bahlul, déjà cité pour l'oiseau-éléphant, a encore consigné les explications précédentes, courantes chez les Nestoriens. Il écrit vers l'an 950 :

ܐܣܝܕܐ (Asida), que le Livre de Job mentionne, est un oiseau grec qui est Kenpaï Šaβohin (K. S.); éd. R. Duval, col. 229.

ܟܢ̈ܦܝ ܫܒܚܝܢ (K. S.) se trouve dans Job. Il y en a qui disent que ce sont les ܩܛܐ (oiseaux analogues aux perdrix), d'autres disent que ce sont les ܩܘܩܒܢ̈ܬܐ (alouettes). Mais Jacques d'Edesse enseigne que K. S. est un oiseau grand et puissant, qu'il est dans l'Inde et qu'il enlève les petits éléphants de derrière leurs mères. (C'est) le Rhinocéros. Pour d'autres K. S. est l'ʿAnḳâ (عنقاء) ou les grues et la perdrix (الكراكى والقطا). *Ibid.*, III, 907.

On trouve encore le texte de Jacques d'Edesse sous le mot ܫܒܚܝܢ, *ibid.* col. 1927, avec, en plus : «les Grecs le nomment *Néélasa;* Rhinocéros (الكركدن)». Un manuscrit ajoute : «Et les Arabes le nomment Roukh (رخ).

Aux oiseaux mentionnés plus haut, comme les équivalents d'oiseau-éléphant ou Kenpaï Šaβokhin, le présent texte ajoute donc l'*Asida* ou l'oiseau inintelligent des Grecs qui dépose ses œufs sur la terre et les couve sur la poussière, d'où la *perdrix,* parce que celle-ci pond sur la terre.

VII. Nous n'avons pas d'autres textes sur le K. S. mais la littérature syriaque possède encore un texte intéressant qui nous montrera comment *un même nom au même endroit peut être*

(1) Lire ܟ̈ܢܦܗܘܢ.

traduit de manières différentes, et viendra ainsi relier entre eux les oiseaux merveilleux. Ce texte, qui nous expliquera un peu les embarras des lexicographes, est tiré du Kalila et Dimna [1] :

ܟܢܫ ܦܪ̈ܚܬܐ ܟܠܗ ܘܐܬܘ ܠܚܕ ܕܘܟܐ. ܘܟܕ ܐܡܪܝ̈ܢ ܠܗ ܦܪ̈ܚܬܐ:
ܗܐ ܚܢܢ ܟܠܢ ܡܥܕܪ̈ܢܝܟ. ܐܠܐ ܡܢܐ ܢܥܒܕ ܠܗ ܠܝܡܐ. ܘܛܘܛܝܬܐ
ܥܠܝܒܐ ܐܡܪ. ܪܫܐ ܕܟܠܢ ܦܪ̈ܚܬܐ ܣܝܡܘܪ ܐܝܬܘܗܝ. ܬܘ ܢܩܪܐ
ܘܢܒܥܐ ܕܢܐܬܐ ܠܥܘܕܪܢ. ܘܥܒܕܘ ܗܟܢܐ. ܘܗܘ ܣܝܡܘܪ ܐܬܐ
ܠܩܠܗܘܢ ܘܫܐܠ ܐܢܘܢ ܕܡܢ ܗܘܐ ܠܟܘܢ. ܐܡܪܝܢ ܦܪ̈ܚܬܐ ܡܛܠ
ܐܝܟ ܐܡܪ ܠܣܝܡܘܪ: ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܥܒܕ ܐܝܟ ܗܘ ܛܛܝܐ ܕܐܬܠܝܨ
ܡܢ ܒܢ̈ܘܗܝ ܫܩܠ ܡܢ ܛܛܝܐ ܕܝܡܐ. ܘܟܕ ܫܡܥ ܣܝܡܘܪ ܠܗܝܡܢܘܬܐ
ܕܝܡܐ. ܣܝܡܘܪ ܟܠ ܡܢ ܗܘ ܛܛܝܐ ܘܛܛܝܐ ܐܠܐ ܕܐܬܟܠܬ ܠܟܢ
ܛܛܝܐ ܕܝܡܐ. ܘܛܛܝܐ ܕܝܡܐ ܡܛܠ ܒܩܕܘܬܗ ܐܠܐ ܠܛܛܝܐ ܛܛܝܐ
ܘܐܬܐ ܠܗܘܢ ܠܒܢ̈ܘܗܝ ܘܐܫܠܡ ܐܢܘܢ ܠܐܒܘܗܘܢ.

(Le génie de la mer avait enlevé les petits d'un vanneau [2] et celui-ci) réunit tous les oiseaux, et ils vinrent en un endroit, puis les oiseaux lui dirent : «Nous voilà tous tes défenseurs, mais que ferons-nous à la mer?».

Le vanneau opprimé dit : «Le chef de nous tous, les oiseaux, est le *Simour*, venez, nous l'invoquerons et nous lui demanderons de venir à notre secours». Et ils firent ainsi, et le *Simour* vint à leur voix, et il leur demanda : «Qu'avez-vous?»

(1) Schulthess a édité Kalila et Dimna à l'aide de quatre copies de l'ancien manuscrit, cf. *J. As.*, mai-juin 1911, où nous avons rendu compte de cette édition, cf. janvier-février 1913, p. 228-229. — Le présent texte figure à la page 39.

(2) C'est la traduction de M. Schulthess : Strandlaufer. La version grecque porte alcyon qui semble préférable. Le vanneau huppé est le *rh* (*reχ* ou *roχ*) égyptien (cf. *infra*, XI) et peut-être la huppe du Qoran, sourate XXVII, 20 à 31, et le Roukh.

Ceux que l'oppression avait atteints dirent au *Simour* : «Tu es notre maître, et le génie dont tu es le véhicule [1] est plus fort que le génie de la mer, demande-lui par grâce de nous aider».

Le *Simour* le demanda à ce génie, et le génie alla pour lutter avec le génie de la mer. Et le génie de la mer, à cause de son infériorité, courut vite et leur apporta les petits et les remit à leurs parents.

D'après M. Joseph Derenbourg, qui a édité la version latine correspondante dans le fascicule 72 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (sciences hist. et phil.), Paris, 1889, p. 83, n. 4, et p. 84, n. 3, le texte original porte l'oiseau *Garuḍa*, c'est-à-dire le roi des oiseaux, au bec de diamant, qui était la monture de Vichnou et qui résidait sur un arbre plus haut que tous les arbres, comme l'a dit M. S. Lévi, *J. As.*, janv.-févr. 1918, p. 22 et 145. Nous ne savons pas ce que portait la version pehlvie, mais le syriaque ci-dessus, traduit par un persan sur le pehlvi, vers l'an 570, porte *Simour;* l'arabe, traduit aussi sur le pehlvi vers 750, porte *ʿAnḳâ;* l'hébreu, traduit sur l'arabe, porte, dans l'ancienne version עזניה, sorte d'aigle et, dans la récente, חסידה. L'ʿ*Anḳâ* devient ainsi l'*Asida*, c'est-à-dire le K. S. des Grecs. La version espagnole, faite sur l'arabe, porte *falcon oviol* (espèce de faucon); le latin de Jean de Capoue porte que la *cigogne* est la reine des oiseaux et que le roi «qui est son mari» est plus puissant que le prince de la mer. Le grec, traduit vers l'an 1080, porte *phénix*. Cela nous montre comment sept noms différents peuvent être appliqués au même oiseau dans le même passage.

VIII. Après le K. S., suivons l'histoire du *coq sauvage* (*gallus*

[1] Ce génie serait Viṣṇu dont le Garuḍa était la monture. D'après M. Casartelli, p. 85 (cf. *infra*, XI, note), le Mahâbhârata raconte que le Garuḍa a emporté dans ses griffes un éléphant qui avait 160 milles de longueur, et une tortue qui en avait 80, et il a dévoré les deux. Même histoire dans le Râmâyaṇa.

sylvester) qui est l'interprétation chaldéenne du mot *Renanim* (cf. *supra*, V).

1. Cet animal est connu des Syriens qui le mettent parmi les oiseaux impurs. *Lévit.*, XI, 19 [1]. L'hébreu porte : 1° חסידה ; 2° אנפה ; 3° דוכיפת ; 4° עטלף. M. Segond traduit : « la cigogne, le héron (Anfâ), la huppe et la chauve-souris. » La Pechitto porte : « l'outarde, l'Anfâ, le coq sauvage et le paon [2] ».

Ainsi pour les syriens l'*Anfâ* était un oiseau inconnu, ils se bornaient à transcrire l'hébreu. Dans le troisième ils voyaient, comme le Targoum, le *coq sauvage* [3], tandis que les Sadducéens, d'après Gésénius, y voyaient la poule ordinaire et ne la mangeaient pas, et que les Alexandrins, la Vulgate et les Arabes y voyaient la *huppe*. Notons encore ici que *coq sauvage* = *huppe*. Le quatrième oiseau défendu était, selon les Syriens, le paon.

2. C'est dans le Targoum et en arabe que la légende du coq sauvage nous est longuement conservée.

(1) Mêmes mots hébreux, *Deut.*, XIV, 17.

(2) 1° ܣܘܪܒܐ, 2° ܐܢܦܐ, 3° ܐܪܢܘܓܠܐ ܕܒܪܐ, 4° ܛܘܣܐ. *Item*, *Deut.*, XIV, 16.

(3) S. Ephrem semble en faire un coq ordinaire. Voici son commentaire de *Deut.*, XIV, 17, sur le coq sauvage. Il semble ne faire allusion qu'à son habitude de chanter toute une partie de la nuit tandis qu'il reproche à certains de lire toute la nuit :

ܐܪܢܘܓܠܐ ܕܒܪܐ ܛܘܦܣܐ ܗܘ ܕܐܝܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܒܡܠܦܢܘܬܐ ܕܚܢܦܘܬܐ. ܘܩܪܝܢ ܒܠܠܝܐ ܠܡܫܘܠܐ ܡ̈ܬܠܐ ܣܪܝܩܐ ܘܫܘ̈ܥܝܬܐ ܒ̈ܝܫܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ. ܘܫܝܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܡܠܦܢܘܬܗ ܕܙܩܝܦܐ ܠܐ ܡܬܗܓܝܢ.

Le coq sauvage est le type de ceux qui peinent sur les enseignements du paganisme et lisent durant la nuit continuellement les proverbes vains et les fables mauvaises des Grecs, et qui ne méditent pas la paix qui réside dans l'enseignement de la croix : *Opera syriaca*, I, 276 E. Sur *Deut.*, XIV, 13.

Bar Hébraeus aussi ne connaît pas le coq mythique. Il écrit : « Le coq sauvage, en arabe ܗܘܕܗܘܕ (la huppe), en grec ܦܪܕܝܟܐ (perdrix rouge, cf. ELIEN, *De nat. an.*, V, 28), en arménien ܒܒܒܘ. » *Scholia in Leviticum*, IX, 19, édités par G. Kerber, Leipzig, 1895. Bar Salibi écrit : « Le coq sauvage ressemble au nôtre, mais est un peu plus petit », ms syr. de Paris, n° 66, fol. 69.

Dans le deuxième Targoum d'Esther où nous trouvons l'histoire du trône de Salomon, c'est le *coq sauvage* qui arrive en retard à l'audience des oiseaux et qui fait connaître à Salomon l'existence de la reine de Saba et de son trône. C'est encore lui qui porte une lettre à la reine[1]. Dans le Qoran, sourate XXVII, 20 à 28, la huppe, هدهد, remplace le coq sauvage[2].

On devine d'ailleurs que ce coq sauvage de Job, XXXIX, 13, qui remplace le K. S. du syriaque, ne peut pas être la perdrix rouge d'Égypte, c'est celui du Psaume L, 11, où le *Targoum* porte : *Devant moi est le coq sauvage dont les pieds sont sur la terre et dont la tête atteint les cieux*[3].

Ce coq mythique a d'ailleurs été adopté par les Arabes. Ils racontent, d'après Bochart, *loc. cit.*, II, XVI, p. 239, que «Dieu a un coq blanc qui a une aile au levant, une au cou-

[1] Paul DE LAGARDE, *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873, p. 230-231.

[2] La huppe a conservé son importance chez les Perses. Cf. Garcin DE TASSY, *Le langage des oiseaux*, dans la *Revue contemporaine*, t. XXIV, 93e livraison, Paris, 1856, Attar lui rappelle qu'elle a été la confidente de Salomon et elle conduit les oiseaux au Simourgh «le roi des oiseaux... emblème de Dieu». — M. G. de Tassy écrit (*Extrait*, p. 29) que «le Simorg des Persans est le même animal mystérieux que le Anka des Arabes et le Griffon du moyen âge». Le Simourgh «repose sur un arbre élevé, derrière le mont Kaf», p. 28. — Chez les Yézidis, Dieu se tenait, dans le principe, sur un arbre, sous forme d'oiseau, on le représentait par un oiseau : le «Mélek-Taous». — Nous avons écrit que si Cheik-Adi a été élevé dans un couvent nestorien où son père était chef-berger, il a pu connaître quelques mots grecs et nommer Dieu Mélék-Θεός. Cf. F. NAU, *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, Paris, 1918, p. 77 et 114.

[3] *Ibid.*, p. 28. Le Targoum du Livre de Job semble d'ailleurs être du même auteur que celui des psaumes; cf. Paul DHORME, *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. CLXXIV, on peut donc se servir de l'un pour expliquer l'autre. — D'après la tradition rabbinique, quand ce coq étend ses ailes il obscurcit le globe du soleil; cf. BOCHART, t. II, livre VI, chap. XIV, p. 857.

Les Sémites ont adopté le nom assyrien du coq; cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. IV. — M. Eisler a bien voulu nous signaler que le coq sauvage était en assyrien *Dar-Luigal-Bara* (*Sarra*) ou «le coq roi»; ce ne serait donc pas un coq ordinaire; d'ailleurs le nom *Luigal*, mot à mot «homme grand» pouvait encore conduire à l'idée de coq «géant».

chant, la tête sous le trône de gloire et les pieds dans l'air. Tous les matins il appelle à la prière, et toutes les créatures l'entendent, excepté les démons et les hommes ».

Le coq qui appelle tous les matins à la prière se retrouve dans le *Testament d'Adam* qui porte[1] :

A la neuvième heure de la nuit, toutes les prières entrent près de Dieu pendant que les Séraphins battent des ailes et que *le coq* chante.

D'autres recensions portent le pluriel et visent ainsi tous *les coqs* de la terre[2]. Ce double sens d'oiseau merveilleux et d'oiseau domestique peut dériver de l'*Apocalypse grecque de Baruch*[3], du IIe siècle de notre ère, et du *Physiologus*[4] qui mettent en scène le plus grand de tous les oiseaux du ciel (gros comme neuf montagnes, dit Baruch) qui vit en Orient près d'une baie du fleuve Océan, comme plus tard le Roukh. Quand le soleil monte au-dessus des eaux pour éclairer le monde, l'oiseau étend ses ailes afin d'amortir les rayons solaires et de les empêcher de brûler toute la création, et il

(1) *Patrologia Syriaca*, t. II, Paris, 1907, col. 1337.

(2) *Ibid.*, col. 1324. Ici c'est à la dixième heure que les Séraphins et les coqs appellent à la prière.

(3) Cf. *Texts and Studies*, V, 1, p. 88-90, Cambridge, 1899. Traduit dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* Fribourg, 1900, p. 452, chap. VI à VIII.

(4) Dans PITRA, *Spicil. Solesmense*, III, 369, Paris, 1855, et C. O. ZURETTI, *Studi italiani di Filologia classica*, t. V, Florence, 1897, p. 156. Le *Physiologus* édité porte que le Griffon (γρύψ) perd (ἀπολεῖ pour ἀπολύει) ses ailes sous l'action des rayons solaires : il doit donc introduire un second griffon qui accompagne le soleil pour protéger la création. La moralité dit que saint Michel et la Vierge protègent le monde contre la colère de Dieu « comme le Physiologus l'a si bien dit du Griffon ». — Cette légende du γρύψ figure encore dans deux manuscrits de Vienne, cf. LAMBECIUS, *Comment. de biblioth. Caes.*, pars II, libr. VI, p. 357 B. D'après le *Zohar*, trad. Jean de Pauly, V, p. 59, Vaiqra, 22 *b*, c'est une flamme sortant du Paradis qui vient frapper les ailes du coq « et lui fait chanter les louanges du roi sacré ».

crie au soleil : «Avance, toi qui donnes la lumière, porte la lumière au monde». Ce cri éveille tous les coqs de la terre qui se mettent alors à chanter.

Il était facile de transporter le nom de l'oiseau de la terre (du coq) à l'oiseau fabuleux qui l'éveillait, nommé phénix dans Baruch et gryphon (γρύψ) dans le *Physiologus*.

Nous pouvons peut-être remonter encore plus haut en rattachant le coq mythique à l'*Hippalectryon*, cheval à tête de coq, déjà connu en Grèce au temps d'Aristophane et d'Aeschyle, mais qui ne désignait plus ensuite que *le grand coq* [1]. L'union du K. S. et du coq légendaire a conduit à ce griffon qui a une tête de coq, des ailes, un corps de lion et qui enlève un cheval entre ses deux pattes de devant [2].

IX. L'Ânfâ (ܐܢܦܐ) de Lévit., XI, 19 [3], que nous venons de trouver à côté du coq sauvage, a eu, lui aussi, sa célébrité. Il figure deux fois dans le *Physiologus* édité par M. Land,

(1) Ἱππαλεκτρυών. Τον μέγαν ἀλεκτρυόνα. Voir *Lexicon der Griechischen und Romischen Mythologie*, sous le mot Gryps (γρύψ). Les Griffons gardiens de l'or (γρύψ) dans Arrien, *Indica*, et Elien, *De nat. anim.*, IV, 27, sont aussi quadrupèdes, mais ne semblent pas être bien grands, car ils ne résistent ni au lion ni à l'éléphant. L'oiseau qui enlève un cheval (ou un bœuf) semble dériver du texte de Job.

(2) Gravure d'après un manuscrit dans Ch. Cahier, *Mélanges d'Archéologie*, t. II, Paris, 1851, p. 226. L'auteur d'un bestiaire dit que les griffons prennent un bœuf tout vif et s'envolent avec. *Ibid.*, p. 227. Le père Cahier fait remarquer que la véritable tradition du moyen âge était surtout pour la lutte entre le Griffon et le Cheval (et non le bœuf). — Cela nous paraît résulter du Livre de Job : Le Griffon (qui remplace le K. S. syriaque) «se rit du cheval». — Le père Cahier écrit encore (*ibid.*, p. 197) que l'autruche est souvent représentée avec un fer de cheval dans le bec. Saint Ephrem nous a déjà dit que l'autruche digère le fer, mais nous sommes encore portés à rattacher le fer de cheval au Livre de Job. On veut montrer que l'autruche, qui remplace chez les Latins le K. S. syriaque, «se rit du cheval».

(3) Il est nommé en grec χαραδριός, qu'on traduit par «pluvier». Il figure sous ce nom dans plusieurs *Physiologus*; voir Land, *Anecdota syriaca*, t. IV, p. 52; Tychsen, ch. 15, porte ܟܪܕܪܝܘܣ (il conserve le mot grec).

chap. XXVI et XXXIV, *Anecdota syriaca*, t. IV. Le *Physiologus* raconte que cet oiseau est tout blanc, qu'il guérit les maux d'yeux, qu'il annonce si un malade doit mourir ou guérir, qu'il prend la maladie pour lui et s'en débarrasse aux rayons du soleil [1], qu'il ne mange pas la chair des morts et qu'il garde la même résidence [2].

Chez les lexicographes résumés par Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 277-278, ܐܢܦܐ est عقاب (aigle noir) ou ܚܘܪܐ ܪܒܐ (grand aigle). Bar Sero le nomme عنقاء الارض (le ʿAnâk, Ankâ? de la terre, comme K. S. était nommé plus haut le ʿAnkâ du vent ou de l'air [3]). C'est une variété du ܚܘܪܐ (oiseau aquatique d'Égypte). C'est la huppe (ܗܘܕܗܘܕ). C'est le coq sauvage.

D'après le lexicographe Bar Bahlul (éd. Rubens Duval, col. 213) :

Il est écrit de l'Anfâ (ܐܢܦܐ) qu'il s'unit au Roukhâ (ܪܘܚܐ) et il conçoit du Roukhâ.

M. Payne Smith, qui reproduit ce passage dans son *Thesaurus* (col. 277), dit que la fable d'après laquelle l'Ânfâ s'unit au Roukhâ et en conçoit une progéniture, vient probablement du nom du Roukh (رخ); mais cette fable est bien plus ancienne, il faut donc inverser l'ordre de dépendance que

[1] C'est l'un des oiseaux qu'Alexandre a vus en Perse; cf. *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, Paris, 1873, 7e année, p. 209. Figure dans ELIEN, *De natura animalium*, XVII, 13.

[2] Ce dernier est l'ἐρωδιός, LAND, *loc. cit.*, p. 59. Le *Physiologus* de Tychsen a encore conservé le mot grec ܐܪܘܕܝܘܣ «héron». Ce sont deux légendes grecques que l'on a appliquées à l'oiseau biblique ʾAnfâ.

[3] On peut comprendre, comme nous l'avons dit : «le géant de la terre» et «le géant de l'air», puisque ענק, nom propre d'une race de geants dans la Bible, signifie «géant» dans le Talmud. Bochart a déjà fait ce rapprochement, *loc. cit.*, l. VI, chap. II, col. 812. Il traduit ʿAnkâ «d'Occident», au lieu de ʿAnkâ «ravisseur, *ou* merveilleux, *ou* étrange» (المغرب), *ibid.*, col. 852.

proposait M. Payne Smith et dire que le Roukh vient de l'Anfâ.

On lit en effet dans Aristote, *De anim. hist.*, VI, ii, 6 :

Les œufs sans germe sont nommés «du zéphir», comme si les oiseaux recevaient des vents (fécondants) au moment du printemps.

Elien aussi (iiie siècle) écrit qu'il n'y a aucun vautour (γύψ) mâle et que tous sont femelles. Ces oiseaux le savent et, lorsqu'ils craignent de manquer de progéniture, voici ce qu'ils ont imaginé : Ces femelles volent en face du vent du midi ou, s'il ne souffle pas, en face du vent de l'est; le vent entrant en elles les féconde et elles enfantent en trois ans, *Hist. an.*, II, 46.

Saint Basile dans l'homélie VIII sur l'hexaméron fait allusion au même fait [1].

Il est rapporté aussi, sans nom d'oiseau, dans le *Physiologus* édité par M. K. Ahrens [2] :

ܐܝܬ ܦܪܚܬܐ ܚܕܐ ܕܡܢ ܡܫܒܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ ܡܩܒܠܐ ܒܛܢܐ.
ܘܠܫܘܬܦܘܬܐ ܕܙܘܘܓܐ ܠܐ ܡܣܬܢܩܐ.

Il y a un oiseau qui conçoit du souffle du vent (Roukhâ) et n'a pas besoin de l'association du mariage.

X. Nous en avons fini avec la littérature syriaque, car l'ʿAnkâ et le Roukh appartiennent à la littérature arabe [3], cependant, comme commentaire aux oiseaux défendus dans Lévit. xi, 19, dont nous venons de parler, nous voulons encore

(1) Πολλὰ τῶν ὀρνίθων γένη οὐδὲν πρὸς τὴν κύησιν δεῖται τῆς τῶν ἀῤῥένων ἐπιπλοκῆς.

(2) *Das Buch der Natur-Gegenstände*, Kiel, 1892, p. 34 (trad. p. 57).

(3) Voir l'indication des sources, pour Rokh-ʿAnqâ-Simourgh-Griffon, dans Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, VII, Leyde, 1903, p. 12-14, 21-22; sur le mot Qâf, voir p. 38, 58.

rappeler que deux oiseaux fabuleux sont introduits dans les versions au verset 13 du même chapitre ainsi qu'au verset 12 de Deut., xiv. L'hébreu défend de manger l'orfraie et l'aigle de mer, mais les Grecs remplacent l'orfraie par le Griffon (γρὺψ), dont nous avons déjà parlé, qui a les propriétés du K. S., et les Arabes remplacent l'aigle de mer par l'ʿAnḳâ. Ce dernier a aussi les propriétés du K. S., car. d'après Ḳazwini, il enlève les éléphants comme le vautour enlève un rat, et Damiri raconte la manière de le chasser avec des bœufs et un char exactement comme l'a fait Jacques d'Edesse pour le K. S. Il ajoute que le chasseur brûle les ailes de l'ʿAnḳâ lorsque ses serres sont enfoncées dans le bœuf, et il attribue tout cela à Aristote.

Aussi Origène a dit que Moyse interdisait de manger un oiseau qui n'existait pas (le griffon), et Aben Ezra en disait autant de l'ʿAnḳâ. Bochart, *loc. cit.*, t. II, livre VI, chap. iii et chap. xiv, p. 852-853 et 812.

Il faut évidemment prendre le contrepied, et dire qu'on a remplacé les oiseaux connus, visés dans le Lévitique, par des oiseaux fabuleux, peut-être pour diminuer d'autant les restrictions.

XI. Nous pouvons proposer un essai de synthèse :

Le même oiseau monstrueux a porté les noms de griffon, d'Hippalectryon, de Roukh et d'ʿAnḳâ, et doit être reconnu sous les mots syriaques *Kenpaï Saβokhin* (K. S). *C'est le même oiseau parce que sa légende est la même.* Le nom Roukh est attesté à partir d'Al-Jāḥīẓ († 868) puis, implicitement, à partir de Masoudi († 956). Le nom ʿAnḳâ est attesté à partir de la traduction de Calila et Dimna (750), de la traduction arabe du Pentateuque et peut-être de l'époque de Mahomet (voir le ḥadit suivant, xii). Le nom syriaque K. S. avec les

principales propriétés de l'oiseau se trouvent déjà dans saint Ephrem († 373). Il semble même que c'est d'ici, du Livre de Job, que dérivent les principales propriétés de l'oiseau aux trois noms : Il se rit du cheval et de son cavalier (il les enlève), Job, XXXIX, 18 (il enlève les hommes et les éléphants), il abandonne ses œufs sur la terre, *ibid.*, 14 (on trouve ses œufs épars, on les casse à coups de hache, les petits éclosent sans être couvés). Dieu l'a créé inintelligent, *ibid.*, 17, on le prend en lui faisant enfoncer les serres dans un bœuf attaché à un char rempli de pierres (comme le corbeau de La Fontaine qui empêtre ses serres dans la toison d'un mouton : fables, II, 16); sa multiplication serait une plaie pour l'humanité. Il semble bien, d'après sa manière de traduire, ou plutôt de paraphraser, que le traducteur syrien du Livre de Job avait déjà en vue l'oiseau monstrueux tout comme l'auteur du *Targoum* qui a introduit ici le coq sauvage (ou coq royal mythique), ce qui nous conduirait vers la fin du second siècle.

Peut-on maintenant rattacher ces trois dénominations l'une à l'autre? Nous utilisons ici les dénominations données aux oiseaux impurs, dans Lévit., XI, ou Deut., XIV, qui ont pu prêter à permutations. Nous avons trouvé chez les Grecs le Griffon, chez les Hébreux et les Syriens l'Anfâ, nommé ʿAnâḳ de la terre (géant de la terre), chez les Syriens le coq sauvage et la Huppe, chez les Arabes l'ʿAnḳâ. D'ailleurs le Kenpaï *Šaβokhin*, dont le nom était évidemment trop compliqué, était nommé aussi l'ʿAnḳâ de l'air (le géant de l'air), puis plus simplement l'ʿAnḳâ. On racontait encore, en vertu d'une légende remontant à Aristote, que l'Anfâ ou ʿAnaḳ de la terre, devenu simplement l'ʿAnḳâ, aurait conçu du Roukhâ (du vent). La progéniture aurait donc pu être nommée Roukh[1].

[1] Comparer cette classification des oiseaux fabuleux à celle qui est due à M. L.-C. Casartelli : Dans l'Inde, dans le Ṛg-Veda, on trouve le cyena. Dans l'Avesta, le çaêna déjà plus mythique. En pehlvi, le cino muru et le cin

Pour notre part cependant, en sus de toutes les étymologies rappelées par M. Casanova, nous préférerions rattacher le Roukh à l'égyptien Rḫ ou Rχ qui désigne un oiseau avec huppe, fréquent sur les monuments, qu'on identifie au vanneau [1]. Par là le Roukh viendrait encore rejoindre la huppe; tandis que l'imagination, en travail devant les monuments égyptiens, lui aurait donné les propriétés de l'oiseau éléphant et de l'Anḳâ.

XII. Peut-on maintenant remonter plus haut que saint Éphrem et approcher de la date d'éclosion des oiseaux fabuleux?

1° Commençons par l'ʿAnḳâ, parce qu'il bénéficie d'un *ḥadit* de Mahomet, et que Maçoudi († 956) y ajoute des réflexions très judicieuses :

Le prophète (racontait Ibn Abbas) nous dit un jour : «Dans les premiers âges du monde, Dieu créa un oiseau d'une beauté merveilleuse... Avec un visage semblable à celui de l'homme... Chacun de ses quatre

amru. En persan le Simourgh (pour lui, Si = Sin = çaêna et mourgh = oiseau). Le Simourgh est aussi nommé ʿAnḳâ. En ouïgour on trouve Simrukha, qui conduit au Roukh ou Rokh des Persans et des Arabes. D'ailleurs, dans l'Inde, le Garuḍa est le petit-fils de çyêni, forme féminine de çyêna. — Voir *Çyéna-Simourgh-Roc, un chapitre d'évolution mythologique et philosophique*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, philologie, p. 78-87.

(1) M. Drioton a bien voulu nous écrire :

«Le nom égyptien *rḫ*, dont on ignore la vocalisation, désigne le vanneau (*vanellus cristatus*). Comme signe d'écriture il est employé dans *rḫyt* «humains, peuple». Cette signification lui vaut d'être représenté quelquefois avec des bras humains tendus dans un geste d'adoration.

«On ne connaît pas de légendes égyptiennes où le *rḫ* joue un rôle; mais ses représentations, fréquentes sur les monuments, ont pu donner lieu à des légendes arabes formées autour des figures des temples et rien n'empêche que le رخ soit un développement du *rḫ* égyptien.»

membres était pourvu d'ailes, ses deux mains étaient armées de serres, et l'extrémité de son bec était solide comme celui de l'aigle. Dieu créa une femelle à l'image du mâle et donna à ce couple le nom d'ʿAnḳâ. De ces deux oiseaux sortit une lignée nombreuse... La race des ʿAnḳâ vint au Nedj et au Hedjaz où ils dévoraient les enfants, les bêtes sauvages et les bestiaux...

«Dieu les fit périr et c'est depuis cette époque qu'on trace leur image sur des tapis et sur d'autres objets [1].»

Il est souvent question de l'ʿAnḳâ, ajoute Maçoudi, et l'on trouve son image peinte sur les murs des bains et d'autres édifices. Cependant je n'ai jamais rencontré ni entendu citer personne de ces contrées qui pût se vanter de l'avoir vu. J'ignore l'origine des récits que l'on fait à cet égard; peut-être est-ce simplement le nom d'un être imaginaire [2].

Ce n'est pas que notre raison rejette d'une manière absolue l'existence du Nesnas, de l'ʿAnḳâ et de toute cette classe d'êtres merveilleux et rares, car ils ne sont pas incompatibles avec la puissance divine, mais nous refusons d'y croire parce que leur existence ne nous est révélée par aucune autorité irréfragable [3].

2° On peut noter que les Arabes connaissaient aussi des oiseaux merveilleux qui étaient cependant de petite taille. Ils racontent que la guerre de l'éléphant (571) a été terminée par des oiseaux *de la grosseur d'une hirondelle* qui laissaient tomber de petites pierres de la grosseur d'une lentille, et ces pierres perçaient la coiffure des soldats, leur traversaient le corps et s'enfonçaient dans la terre. Cf. Noël Desvergers, *Arabie*, Paris, 1847, p. 72. Cette légende a conduit à un conte des *Mille et une nuits* traduit du persan, qui introduit le Simourgh, l'oiseau immortel à qui Dieu a donné l'intelligence et la parole, qui lit le saint Alcoran sans commentaire, et qui règne sur cette montagne de Kaf qui entoure la terre comme un cercle d'éme-

(1) *Les prairies d'or*, trad., IV, 19. — La montagne de l'oiseau ʿAnḳâ (qui correspond au mont Kaf du Simourgh) se trouvait chez les Aṣḥāb el-Rass (les gens du fossé ou du puits), voir *Encyclopédie de l'Islâm*, I, p. 486.

(2) *Les prairies d'or*, III, 18; cf. IV, 10.

(3) *Ibid.*, IV, 15.

raudes. Cet oiseau, qui ne semble pas être de taille extraordinaire, amène aussi une armée d'oiseaux plus gros que les aigles et plus noirs que les corbeaux qui portaient chacun trois cailloux, un dans le bec et deux dans les serres, pour les laisser tomber sur les rebelles qu'ils voulaient frapper. (Édition de Paris, 1842, t. IV, p. 398, nuit 533.)

3° Saint Éphrem nous fournit maintenant un fil conducteur, lorsqu'il nous renvoie au *Physiologus*. L'école d'Alexandrie, très portée au symbolisme, ajoutait le sens allégorique au sens littéral. Elle avait donc ajouté des moralités aux histoires des animaux comme on en ajoutait aux fables d'Ésope: par exemple : une particularité du nid de l'alcyon conduisait aux considérations suivantes :

Les alcyons font leurs nids d'une construction admirable; la forme en est semblable à une pomme, et ils n'y laissent qu'une très petite ouverture par en haut; ils le placent sur le bord de la mer, et le font si ferme et si impénétrable, que quand elle vient fondre sur le rivage avec ses flots, il n'y peut entrer aucune goutte d'eau, parce qu'il tient toujours le dessus des vagues dont il prend le mouvement; ainsi il demeure au milieu de la mer, sur la mer, et maître de la mer.

La moralité ajoute ensuite que l'esprit doit toujours tendre en haut et ne pas se laisser submerger dans les biens et les plaisirs terrestres [1].

Ce *Physiologus* moralisé, produit d'un symbolisme animal *gréco-hébreu*, était connu d'Origène, mort en 254 à l'âge de 96 ans. Il était connu de Clément d'Alexandrie mort en 220,

(1) Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 3e partie, chap. xiv. — Land, *Anecdota syriaca*, IV, p. 64, rapporte la légende connue sur les jours de l'Alcyon qui se placent de fin février au début de mars, d'après Ptolémée, cf. Migne, *P. G.*, XIX, 885 et 906 : ce sont des jours de tranquillité décrits par Lucien de Samosate dans l'opuscule *Halcyon*. La légende sur le nid de l'Alcyon qui flotte sur l'eau a d'ailleurs été utilisée aussi par Lucien comme nous le verrons plus loin (5°).

IMPRIMERIE NATIONALE.

et peut-être de saint Justin vers l'an 140. Nous sommes ainsi ramenés à la première moitié du second siècle. L'ouvrage a pu être introduit en Orient par Tatien, l'auteur du *Diatessaron*, puisqu'il nous apprend qu'il a écrit un *livre des animaux*, et saint Éphrem l'aurait utilisé pour commenter Job comme il a utilisé aussi le *Diatessaron*.

4. L'école d'Alexandrie elle-même a utilisé des traités d'histoire naturelle, ou des histoires d'animaux sans additions morales qui constituent seules à proprement parler le *Physiologus*. On les fait remonter à Aristote ou à ses imitateurs. Les ouvrages connus d'Aristote ne renferment qu'une très petite partie du *Physiologus*, mais il ne faut pas oublier que Harles signale au moins quatre de ses ouvrages sur les animaux dont il ne reste que les titres [1]. Quant aux éléments mythiques, ils étaient fournis, dès le temps d'Aristote, par la littérature née des exploits d'Alexandre. Il nous reste des fragments des *Indica* de Ctésias, repris d'ailleurs par Élien : ils nous font comprendre pourquoi on a placé plus tard dans l'Inde le K. S. et le Roukh. Les Griffons étaient tantôt des oiseaux réels ou mythiques, et tantôt des lions ailés préposés à la garde des trésors [2].

[1] *Bibliotheca graeca*, t. III, p. 394, cf. 395. Noter surtout le titre de l'ouvrage perdu : Περὶ τῶν μυθολογουμένων ζώων ou «des animaux fabuleux».

[2] Le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio, à l'article *Gryps* ou *Gryphus*, fait l'histoire du gryphon depuis Aristeas de Proconèse (VIe siècle avant notre ère). Hérodote et Æschyle les placent au pays des Hyperboréens. CTESIAS, *Indica*, 12, ÉLIEN, *De nat. an.*, IV, 27, cf. XVII, 14, les placent dans l'Inde. On en trouve de fréquentes representations dès le Ve siècle avant notre ère. En Chaldée c'est un lion ailé avec pattes de derrière et queue d'aigle; puis un griffon à tête d'aigle aurait passé de la Syrie en Égypte. Le *Dictionnaire* s'arrête au IVe siècle avant notre ère. Nous pouvons proposer de le compléter en supposant que c'est ce griffon à tête d'aigle (ou de coq) de Syrie et d'Égypte qui a inspiré, sinon l'auteur du Livre de Job, du moins ses commentateurs grecs et syriens.

Georges Pisidas écrit, à l'occasion de la Création : «D'où le Griffon a-t-il reçu une telle force, qu'il peut saisir un bœuf et l'emporter en l'air? Com-

Par ailleurs on trouve les Harpyies, les oiseaux du Stymphale en Arcadie qui se nourrissaient de chair humaine. Certains disent qu'Hercule ne les a pas tués, mais les a chassés en Arabie où ils vont ainsi rejoindre le *pulit* de Mahomet sur les ʿAnkâ. De plus, leurs becs de fer perçaient très facilement les cuirasses d'airain [1], jusqu'au jour où les hommes ont imaginé de se cuirasser de liège, et les becs des oiseaux adhéraient dans ces cuirasses comme les ailes des petits oiseaux à la glu, dit Pausanias [2]. Ceci ressemble encore à la manière de prendre les K. S. et les ʿAnkâ à l'aide d'un bœuf dans lequel leurs serres restaient adhérentes.

Les Argonautes ont vu, près de l'île de Mars, des oiseaux qui lançaient leurs plumes comme des flèches, et, près du Caucase, dans la région où l'on devait placer plus tard l'habitation du Simourgh, ils ont vu l'aigle qui mangeait le foie de Prométhée.

5° Lucien de Samosate de son côté nous apprend qu'il y avait de son temps des récits de choses incroyables, d'animaux énormes, d'hommes montés sur des vautours [3]. Il se propose de faire mieux qu'eux et, sous le titre d'*histoire véritable*, il écrit

ment le même vole-t-il comme un oiseau et marche-t-il comme un quadrupède?» (MIGNE, *P. G.*, XCII, col. 1505). Eustathe ne dit pas qu'il est quadrupède; il écrit que le Griffon est très grand, que son ombre couvre sa proie, et qu'il enlève un lion aussi facilement que l'aigle enlève un lièvre (MIGNE, *P. G.*, XVIII, col. 744 c. et 953 à 954).

(1) On les a nommés σιδερορύγχους «aux becs de fer» et Bochart proposait de rattacher le nom propre Roukhkh à ῥύγχος «bec».

(2) VIII, 22, 4-7, éd. Teubner, Leipzig, 1903, t. II, p. 307.

(3) Lucien renvoie aussi à Ctésias et à l'Inde. De plus qualifiés que nous feront l'histoire de ces fables de l'Inde qui ont eu tant de succès et d'imitations en Occident. — Notons qu'Aḥikar fait porter des enfants par des aigles. Cf. F. NAU, *Histoire d'Aḥikar l'assyrien*, Paris, 1909, p. 215, 222-225. — M. Sylvain Lévi a déjà proposé de rapprocher Aḥikar des fables de l'Inde, *Journ. As.*, nov.-déc. 1909, p. 534-535.

un roman à la Jules Verne où l'on trouve le prototype du K. S. de l'ʿAnkâ et du Roukh.

Notre navire vint heurter, dit-il, contre un énorme nid d'alcyon qui avait au moins soixante stades [1] de circonférence. La femelle flottait, couvant ses œufs et presque aussi grosse que le nid : en s'envolant peu s'en fallut qu'elle ne submergeât notre navire par le vent de ses ailes... Le nid semblait un immense radeau composé de gros arbres... Nous coupâmes un de ces œufs avec une hache et nous en fîmes sortir un petit sans plumes, mais déjà de la grosseur de vingt vautours [2].

6° C'est donc bien là comme nous le disions, un prototype du Roukh dont l'un des derniers a été vu ou plutôt, comme on va le dire, a failli être vu par le voyageur musulman Ibn Batouta, au XIVe siècle :

Au 43e jour, nous vîmes après l'aurore une montagne dans la mer, à environ vingt milles de distance... Les matelots dirent : «Ce que nous avons pris pour une île est un Roukh, s'il nous voit, il nous fera périr.» Il était à ce moment à moins de dix milles [3] de la jonque... Les marchands promirent de nombreuses aumônes que j'inscrivis pour eux de ma propre main sur un registre... Ensuite le Dieu Très-Haut nous fit la grâce de nous envoyer un bon vent qui nous détourna de la direction du Roukh. Nous ne le vîmes donc pas et ne connûmes point sa véritable forme [4].

Conclusion. — D'après tous les commentateurs syriens, au moins depuis le début du IVe siècle, l'oiseau monstrueux, nommé plus tard oiseau-éléphant, ʿAnkâ et Roukh, est visé par Job, chap. XXXIX, v. 13-18. S'ils avaient raison, cet oiseau «capable d'enlever en l'air un cheval avec son cavalier», aurait

[1] Au moins 6000 mètres, car le moindre stade était de cent mètres. Il y avait 500 œufs, chacun de la grosseur d'un tonneau de Chio.

[2] *Histoire véritable*, II, 40.

[3] Ceci doit être approximatif. Car le mille arabe (il y en a 56 ou 57 au degré) vaut plus de 1900 mètres. L'apparition aurait été distante de 19 à 38 kilomètres.

[4] *Voyages*, trad., IV, 305-306.

déjà été en faveur à l'époque de la rédaction du Livre de Job, c'est-à-dire vers le temps de Salomon (IXe siècle avant notre ère).

Aujourd'hui les critiques sont unanimes à affirmer que l'auteur du Livre de Job avait en vue un oiseau réel (l'autruche) et non un oiseau mythique. Mais les commentateurs syriens nous ont aussi appris que l'oiseau monstrueux, censé visé par Job, se trouvait dans le *Physiologus*, ce qui nous a permis de remonter à travers les fables des Grecs jusqu'à l'école d'Aristote (IVe siècle avant notre ère). Cet oiseau s'est nommé gryphon (γρύψ) jusqu'au jour où la traduction syriaque du Livre de Job et diverses associations d'idées que nous avons proposées lui ont donné d'autres noms.

A côté de nos savantes étymologies et déductions, il nous faut cependant laisser une marge pour y mettre les produits de l'imagination qui travaille sur un nuage de forme imprécise ou sur un jeu de lumière (voir Ibn Batouta) ou encore, comme l'a écrit Masoudi, qui brode sur les fantaisies des peintres et des sculpteurs consignées sur les tapis, les tableaux et les monuments, et qui rêve devant les gargouilles de Notre-Dame comme Ézéchiel a rêvé devant les Kéroubims de Babylone[1].

APPENDICE.

Les commentaires d'Olympiodore et de Julien d'Halicarnasse sur Job, XXXIX, 13.

Les commentaires grecs sur le Livre de Job sont perdus ou inédits. Il n'en reste que des fragments dans les *Chaînes*[2].

[1] Ézéchiel, chap. I; cf. Daniel, VII, 4.
[2] Voir leur traduction latine dans Comitolus, *Catena in Job*, Venise, 1587.

En particulier, sur XXXIX, 13, il ne reste qu'un fragment d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie au début du VIe siècle, dont une partie est reproduite dans MIGNE, *P. G.*, t. XCIII, 113. Nous avons trouvé ce fragment plus complet dans les manuscrits grecs de Paris, n° 134, fol. 186 v° et 135, fol. 225, et surtout en syriaque dans la photolithographie de Cériani déjà citée [1]. Nous donnons le texte et la traduction du syriaque qui est plus long que le fragment de grec de Migne. Nous donnons aussi le texte grec qui suit immédiatement celui d'Olympiodore dans les manuscrits 134, 135 ci-dessus, et qui est sans doute de Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste. Nous ajoutons ensuite la traduction d'un texte grec inédit conservé dans le manuscrit de Paris n° 454 qui serait de Julien d'Halicarnasse [2] de la même époque qu'Olympiodore. Ces auteurs nous montrent que l'église grecque, comme l'église syrienne, n'a jamais reconnu l'autruche dans le verset de Job qui nous a occupé. L'introduction de l'autruche dans quelques lexiques grecs ou syriens est due à l'influence du latin.

Saint Jean Chrysostome vient aussi confirmer cette conclusion : son commentaire sur Job, conservé à Florence et dont on possède quelques fragments traduits en syriaque, ne commente pas les versets qui nous occupent (d'après ce qu'a bien voulu nous écrire le R. P. Jean Ruwet, qui en prépare l'édition), mais la *Synopse* éditée sous son nom dans Migne, *P. G.*, t. LVI, porte, col. 368 : Πτέρυξ πετομένη ἐλάσει «l'aile (l'oiseau) qui vole s'avancera». Il n'y a pas non plus trace de l'autruche dans ce verset.

(1) *Monumenta sacra et profana*, t. VII, Milan, 1874, fol. 51 r°(A).
(2) Le manuscrit l'attribue à Origène.

Texte grec (de Polychronius?)

Ἔστι δὲ καὶ οὕτως νοῆσαι τὸν στίχον· Τῶν τερπομένων τοῖς ὄρνισιν ὡραῖον θέαμα ἡ Νεέλασσα [1]. Ἔστι δὲ καὶ ἡ Ἀσίδα πτηνὸν μέγιστον πλὴν εὔηθες· ἣν Ἀκύλας ἐρωδιὸν καὶ ἱέρακα ἐκδέδωκεν, ὡς καὶ τούτων ὑπὸ χοῦν θαλπόντων τὰ ᾠὰ, καίτοι τοῦ Δαβὶδ ψάλλοντος· Ὅτι ἐν τοῖς δένδροις τοῖς εὐμηκεστάτοις τὰ στρουθία ἐννοσσεύσουσιν, εἶτα ἐπάγοντος τοῦ ἐρωδιοῦ ἡ κατοικία ἡγεῖται αὐτῶν, ὡς καὶ τούτου τοῦ ὄρνιθος τῶν ὑψηλοτάτων δένδρων τὰς κόμας οἰκοῦντος.

Τινὲς δὲ ἔφασαν τὴν Νεέλασσαν τὴν Αραβίδα [2] εἶναι ὄρνιν, ἥτις ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ εὑρίσκεται.

Version syriaque.

ܕܠܡܬܦܪܢܣܘܢ ܡܬܡܨܝܐ. ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܐܝܘܒ ܀ ܟܠ ܟܢܦܐ
ܦܘܪܚܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܕܢܘܟܝܢ ܗܘ ܡܢ ܚܪܐ [3] ܐܠܡܢܝ. ܡܢܗܘܢ
ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܗ̇ ܢܥܡܐܝܬܐ. ܘܐܚܪ̈ܢܐ. ܕܐܝܟ ܗܘ ܦܓܪܐ ܟܒܝܪ
ܐܡܝܢ. ܕܠܐܝܬܐ. ܠܢܫܪܐ ܕܝܢ ܘܠܢܫܪܐ ܫܩܠܬܐ ܚܪܐ ܟܕܝ.
ܘܢܫܪܐ ܗܘ ܐܝܟ ܐܡܪ ܠܦܠܚܝܗ. ܟܕ ܟܬܒܐ ܐܡܘܪܝܢ.
ܐܦܠܐ ܟܕ ܚܠܝܦ ܦܓܪܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܟܢܫ ܕܢܦܩ ܟܠܐܝܠܢ.
ܘܗܘܝ ܕܝܢ ܕܦܪ̈ܚܬܐ ܐܠܝܟ ܕܐܝܬ ܐܝܟ ܐܡܪܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܟܕ

[1] Migne se termine ici. Pour la suite, voir la fin de la traduction du syriaque.

[2] *Sic*, mss. grecs 134 et 138. On trouve Ἀῤῥαβειδα, ms. 135 et ἀραυγίδα, Coislin 194.

[3] Le manuscrit syriaque n° 9 de Paris, fol. 162 B donne des extraits de la présente note ܒܟܠ ܕܝܢ ܗܘܢܐ ܕܟܠܗ ܕܝܫܘ ܕܡܢܘܢ ܦܘܪܚܬܐ ܡܢ ܚܪܐ.

[4] om. B,

ܡܢ ܐܣܝܕܐ ܦܫܝܛܐ. ܡܫܟܚܐ ܗܟܝܠ ܐܡܪ ܦܝܠܣܦܐ: ܐܣܝܕܐ ܘܢܦܫܐ. ܡܣܝܒܪܢ ܕܝܢ[1] ܩ̈ܢܘܡܝܢ ܬܪ̈ܝܢ. ܠܟܠܗܝܢ ܡܢ ܠܒܪܐ ܡ̈ܬܚܙܝܢ[2] ܠܟ̈ܠܢܫ[3]. ܘܡܬܕܡܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܛܥ̈ܝܢ ܕܐܦ ܒܫ̈ܬܐܣܬܐ[4] ܕܚ̈ܝܘܬܐ ܡܬܝܠܕܢ[5] ܗܠܝܢ. ܘܣܬ̈ܘܐ ܗܢܐ ܩ̈ܢܘܡܝܢ[6] ܠܗܘܢ. ܡܫܟܚܐ ܕܝܢ ܐܡܪܐ: ܕܠܐܣܝܕܐ[7] ܡܬܦܠܓܐ. ܡܫܟܚܐ ܠܒܪܗ ܠܟܠܗ. ܐܦ ܓܝܪ ܚܒܪܐ ܒܪܘܚܐ ܘܚܝܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܚܝܐ ܠܡܫܡܫܢܘ ܘܠܦ̈ܓܪܐ. ܐܠܐ ܠܟܠܗ[8] ܡܚܝܐ ܠܐ[9] ܚܝܠܗ ܡܫܡܠܝܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܢ[10] ܠܦܪܨܘܦ[11] ܢܬܠܐܘܬܘܢ ܦܪ̈ܨܘܦܗ. ܘܡܢ ܗܕܐ[12] ܢܣܒܐ ܗܘ ܐܕܫܐ[13]

ܐܠܐ ܕܝܢ ܗܘܕܝܐ ܠܡܬܗܘܝܢܘ؛ ܕܗܟܢ ܕܡܬܦܪܫܢ ܠܦ̈ܝܠܣܦܐ ܣܝܘܬܐ ܡܫܪܝܐ ܠܐܠܗܐ: ܒܡܪܢܬܐ: ܐܡܬܝ ܕܡܫܡܠܝܐ ܒܗܘܢ ܐܣܝܕܐ ܘܢܦܫܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܦ ܠܟܠ ܠܒܪ̈ܝܐ. ܐܠܗܘ ܕܝܢ ܐܣܝܕܐ ܦܝܠܣܦܐ ܡܫܟܚܐ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܕܗܘܕܝܐ ܘܒܕܡܘܬܐ ܐܢܫܝܢ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܠܐܢܫܐ ܠܒܪܐ ܡܬܚܙܝܢ ܠܟܠܢܫ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܡܫܟܚ ܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܡܫܬܘܕܥܘ. ܕܗܘܕܝܐ ܒܐܘܪܚܐ ܢܚܝܬ... ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܡܠܐܟܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܕܗܘܕܝܐ ܦܝܫ ܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܒܡ̈ܠܬܐ ܕܐ̈ܝܠܝܢ ܗܠܝܢ ܕܝܕܥ ܘܦܫ ܠܒܪܐ ܗܘ ܦܝܠܣܦܐ.

ܦܘܡܗ ܕܝܢ ܕܡܛܠ ܗܠܝܢ ܒܒܗ[14] ܬ̈ܪܝܢ ܗܘܘ. ܒܢ̈ܝܫܬܐ ܢܒܥܢ. ܒ ܕܝܢ ܠܐ ܐܝܬ ܡܫܡܫܝܐ ܕܒܐܝܢ ܗܠܝܢ ܡܬܚܝܠܬ

(1) La suite est au singulier dans B et se rapporte donc à l'Asida seule. — (2) ܡܬܚܙܝܐ B. ܡܬ̈ܚܙܝܢ A. — (3) ܠܟ̈ܠܢܫ B. — (4) ܡܢ ܛܥܝܢ ܕܒܫ̈ܬܐܣܬܐ B. — (5) ܡܬܝܠܕ̈ܢ.. B. — (6) ܡܬܒܪ̈ܝܢ B. — (7) om. B. — (8) ܐܠܐ ܠܗ ܠܟܠܗ. B. — (9) om. B. — (10) om. B. — (11) om. B. — (12) ܗܪܟܐ. B. — (13) ܢܣܒܐ ܗܘ ܐܕܫܐ ܘܡܢܗ ܘܢܦܠ ܒܫ̈ܘܬܐ. ܐܝܟܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢܘܬܐ ܗܟܢ ܠܡܦܪܫܘ ܐܬܡܨܝ. B. — (14) Pour ܒܒܘܬܐ.

ܒܥܠܡܘܢ. ܟܕ ܚܕܐ ܐܝܟ ܒܢܘܣܐ ܕܦܠܓܐ ܢܝܚܝܢ. ܕܒܠ ܒܥܠܡܘܢ
ܡܥܣܟܢܐ ܕܦܪܚܬܐ. ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪܘ: ܕܬܬܠܐ: ܚܣܝܕܬܐ ܗܘ
ܕܡܬܩܪܝܐ ܐܪܘܕܝܐ ܐܬܡܢܐ. ܗܘ ܕܒܒܝܬ ܢܘܚ ܡܫܬܡܫܐ.

Traduction.

D'Olympiodore le diacre. De l'interprétation de Job.

Job, xxxix, 13. (Ce texte) veut exprimer la différence des oiseaux, que les uns [1] ont été doués de sagesse par Dieu et que d'autres sont plus inintelligents; il dit que la Néélassa est d'un aspect agréable, mais que Dieu a créé inintelligentes l'Asida et la Nessa. — Certains ont donné le nom d'Asida à la cigogne, ils l'ont imaginé à tort, car la cigogne n'engendre pas ses petits à terre, mais dans les parties élevées des arbres, et ceux qui ont écrit sur les oiseaux ont dit que la cigogne est un oiseau d'un autre genre que l'Asida. La Bible traite donc d'oiseaux inintelligents l'Asida et la Nessa, car dès qu'elles ont conçu et pondu elles couvent [2] les œufs sous la poussière et s'envolent comme si elles ne savaient pas qu'ils seront dispersés [3] par les pieds des hommes et que les animaux sauvages les fouleront aux pieds [4].

La parole (divine) dit que c'est providentiellement que Dieu a fait l'Asida inintelligente, car elle l'emporte en grandeur et en force au point d'avoir la puissance de mépriser les cavaliers, mais elle n'a pas reçu une intelligence proportionnée à sa force, afin que ses petits ne soient pas toujours sauvés et que sa race ne s'augmente pas par là [5].

On peut encore entendre ainsi (ce verset) : «Pour ceux qui se complaisent aux oiseaux, c'est un beau spectacle que la Néélassa, surtout quand elle se trouve (en opposition) avec l'Asida et la Nessa qui concordent bien entre elles, car l'Asida est un oiseau inintelligent [6]. Aquila

[1] B : Le Livre ne veut montrer ici que certains oiseaux.

[2] A : elles cachent; B : elles couvent.

[3] B : brisés.

[4] B : les disperseront.

[5] B : afin que sa race ne s'augmente pas par là et ne nuise pas aux animaux, Dieu lui a donné l'inintelligence. Olympiodore a transmis cela.

[6] Le grec que nous ajoutons ci-dessus à Migne porte «un volatile très grand mais sot». Cette phrase est attribuée dans le *Thesaurus graecus* à

a transmis que c'est le héron ou le faucon, comme si ceux-là couvaient leurs œufs sous la terre, mais moi, pour l'instant, je ne puis admettre que le héron pond dans la terre parce que le psalmiste a dit (que c'est dans les arbres les plus élevés que les passereaux font leurs nids, et il ajoute ensuite) que le nid du héron est le premier (le plus élevé) de tous[1], comme si cet oiseau habitait dans le feuillage des arbres les plus élevés.

Au sujet de ces questions, ceux qui ont été spectateurs[2] en connaissent l'exactitude. Pour nous, nous n'avons pas la suffisance de parler de telles choses dans le dernier détail, une fois que nous connaissons l'esprit du livre qui veut mettre en évidence la différence des oiseaux.

Certains ont dit que la Néélassa est l'oiseau que l'on nomme Arabida[3] et que l'on trouve en Mésopotamie.

Traduction du manuscrit grec de Paris 454, fol. 134.

Julien d'Halicarnasse cite d'abord les versets 13 à 18 du chapitre xxxix de Job[4], et continue :

(Job) parle des genres de canards (*νήσσων εἴδη*) qui pondent dans la poussière et abandonnent leurs œufs, lesquels étant échauffés naturellement par la faveur divine, les petits sont couvés, éclosent et sont nourris. Par là est démontrée la puissance de la Providence parce que leur nature n'est pas de venir au jour échauffés sous la mère, mais par l'ordre de Dieu par qui tout vient et subsiste.

Polychronius, frère de Théodore de Mopsueste. Il est intéressant de voir comment Polychronius, représenté ici par notre texte grec, est repris et contredit ou commenté par Olympiodore représenté par le syriaque.

(1) Ps., CIV (CIII), 17.

(2) C'est-à-dire : «ceux qui connaissent les oiseaux».

(3) Nous n'avons pas trouvé ce nom. Est-ce «oiseau d'Arabie» ?

(4) Voici le début : *Πτέρυξ τερπομένων Νῆσσα· ἐὰν συλλάβῃ. Ἀσίδα καὶ Νῆσσα ἐλάλησαν· ὅτι ἀφήσει εἰς γῆν τὰ ᾠὰ αὐτῆς.* — Il a ajouté, comme le *Codex Alexandrinus*, *ἐλάλησαν* «ont parlé *ou* ont dit» inspiré peut-être par le *ὅτι* suivant, de sorte que ce manuscrit avec sa ponctuation pourrait être traduit : «L'aile de ceux qui se réjouissent (est le) canard, s'il pond, l'Asida et le canard ont dit, qu'il abandonnera ses œufs sur la terre». — Voir VI, 14, Jésudad de Merv.

C'est ainsi que le canard (νῆσσα) et la tortue marine (ἡ θαλασσία χελώνα) pondent leurs œufs sans crainte, et la volonté de Dieu les nourrit. Il ne leur est pas échu, comme aux autres, de couver et de nourrir leurs petits, mais, quand ils sont nés de cette manière, chacun d'eux est doué d'une telle force que l'un volera en haut et que l'autre s'enfoncera dans la profondeur de la mer *méprisant le cheval et le cavalier* (Job. XXXIX, 18).

On en raconte autant du genre Alcyon, qu'il pond ses œufs durant l'hiver sur le bord de la mer et les fait éclore en quatorze jours et, durant quatorze jours, Dieu apaise la mer, bien que ce soit le moment de l'hiver, à cause des petits de l'Alcyon, et ces jours sont dénommés de l'Alcyon [1].

Julien connaissait cependant les animaux fabuleux, car, un peu plus loin, fol. 146, pour faire admettre l'existence de Béhémot et de Léviatan, bien que personne ne les ait vus, il écrit :

Nous n'avons pas vu non plus le basilic qui lance le venin [2], ni l'oiseau griffon (γρύπα) semblable au lion et à l'aigle [3], ni le phénix qui vient d'Éthiopie en Égypte tous les 500 ans [4], ni le monocéros [5], ni

(1) 14 au 28 décembre ou février à mars. — Figure dans Aristote, *Hist. an.*, V, 8, § 2 et 3 qui cite le poète Simonide. A passé dans les Physiologus et dans Lucien de Samosate déjà cité.

(2) Voir Ch. Cahier, *Mélanges d'archéologie*, II, Paris, 1851, p. 213. Le basilic naît de l'œuf d'un coq quand ce coq a passé sept ans. Un crapaud couve cet œuf, et le basilic a la tête et le corps du coq avec la queue d'un serpent. On décomposait son nom en Basile — coq, ce qui pourrait encore nous ramener au «coq royal». — On trouve de nombreuses fables sur ce basilic. Voir *Annuaire de l'association des études grecques*, 1873, p. 212-213, 232-235.

(3) Déjà trouvé plus haut.

(4) Mentionné par Hérodote, II, 73 : pour lui, il part d'Arabie; il ne l'a vu qu'en peinture avec des ailes en partie dorées et en partie rouges. — Plus tard on écrit en général qu'il vient de l'Inde et qu'il renaît de ses cendres. Les Pères de l'Église y ont vu un symbole de la résurrection. Cf. F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, 1912 (2e éd.), p. 158-159.

(5) Nous ne savons pas s'il s'agit de l'oiseau monocéros ou rhinocéros trouvé plus haut et assimilé au K. S., ou de la Licorne qu'on prend en introduisant

χαλάγραν [1], non parce qu'ils n'existent pas, mais parce qu'ils nous sont inconnus par l'histoire; il est donc naturel qu'il y ait d'autres animaux dont nous ne connaissons même pas les (véritables) dénominations.

Ni Olympiodore ni Julien ne songent à l'autruche. Le premier n'exclut pas un animal mythique, puisqu'il écrit que «l'*Asida* l'emporte en grandeur et en force au point d'avoir la puissance de mépriser les cavaliers» et que sa race «ne doit pas s'augmenter» pour ne pas nuire aux hommes. Julien entend le tout des canards ou des tortues de mer.

une belle jeune fille dans son repaire, cf. LAND, *Anecdota syriaca*, IV, p. 45 et 146, et *Annuaire de l'ass. des études grecques*, 1873, p. 223 et 278-279.

[1] Nous n'avons pas trouvé ce mot (voir, plus haut, Arabîda). Est-ce le χαραδριός (*supra*, IX), ou le χαλέδρις de l'apocalypse grecque de Baruch, que le traducteur (Kautzsch, II, p. 452) rapproche du Garuda?

ΛΑΒΡΥΣ.

PAR

GEORGES DUMÉZIL.

Qu'une bonne partie des langues préhelléniques de l'Asie Mineure et des pays égéens aient été de même souche que les langues qui se parlent encore au sud, et même au nord, du Caucase, c'est à peine une hypothèse. Non que les interprétations de noms géographiques qui, depuis Sayce, ont été souvent reproduites semblent très concluantes : il n'est pas probable, par exemple, que le fleuve Ἅλυς soit le géorgien *cqali*[1] « eau », et il est clair que ni le Μαίανδρος ni le Σκάμανδρος n'ont rien à voir avec le nom géorgien de « la rivière », *m-din-are*, simple forme participiale (à *m-* préfixé) de la racine *dn-* « couler »[2]. Mais il reste assez de rapprochements plausibles pour

(1) Dans les transcriptions de mots géorgiens, je note ც par *c* (= *ts*), წ par *ç* (= *ds* approximativment), ძ par *ź* (= *dz*), ჯ par *j* (= *dž*), ხ par *ḫ* (aspirée forte), ყ par *q* (gutturale sourde propre au géorgien), ღ par *γ* (spirante gutturale sonore); — je note par des lettres pointées (*ṭ*, *ṗ*, *ḳ*) les occlusives sourdes éclatantes თ, ფ, ქ (soit à peu près *t'*, *p'*, *k'*).

(2) La seule équation de ce genre qui me semble à retenir est celle de Τμῶλος (montagne que les Turcs appellent encore *Buz Dayy* « le mont de

recommander l'hypothèse d'antiques parentés linguistiques. Rapprochements faits [1], et aussi rapprochements à faire; en voici plusieurs que je ne trouve nulle part, et qui intéressent par des côtés divers la vie sociale :

1. Crét. *μνῴα, μνοία· δουλεία, οἰκετεία,* et *μνῆτοι· δοῦλοι,* Hés. [2] :

géorg. *mon-a* «esclave», *mon-oba, mon-eba* «esclavage».

2. Hom. *ταρχύω* «enterrer un cadavre»; *ταρχάνιον· ἐντάφιον,* Hés.; cf. le grand groupe religieux asianique de **tarku(n)-*;

agul (Daghestan) *tarγun* «pierre mise sur une tombe» (Dirr).

Il y a de remarquables correspondances entre le lycien et

glace») = géorg. *ṭorli* «neige» (et, avec *r* vocalisé, laze *ṭuri, ṭüri,* ming. *ṭiri, ṭəri,* etc.). Pour le *-m-* de *Tmōlos,* cf. la forme verbale laze *ṭum-s* «il neige». Le mot est sûrement méditerranéen : cf. basq. (biscaïen) *e-dur* «neige», ibér. *Mons Edulius,* et berbère (Bougie, Chelh'a, b. Menacer...) *a-dfel, a-d'fel.* M. Trombetti néglige, je ne sais pourquoi, ces formes berbères; souvent berb. *f* répond à *r* du géorg.; on peut comparer par exemple géorg. *ḥavsi,* svan. *ḥavis* «mousse» = touareg *e-γefes* «mousse de rocher»; géorg. *šv-eba* «enfanter», *zv-eba* «mettre bas», *u-zv-i* (femelle) stérile» = touareg. *e-šef* «avorter», *u-šüf* «avortement»; géorg. *šavi* «noir» = touareg *u-žžaf* «noir»; géorg. *zuva* «crin de cheval» = berbère (b. Halima) *zaf* (Touat, Gourara) *a-zfu* pl. *i-zuf-en* «cheveu, poil»; etc.

(1) Voici par exemple deux bonnes équations de M. Trombetti, *Elementi di glottologia* (1923), p. 115 : 1° lyd. *μωύς* «terre» = kubači *musa* «terre» (auxquels je joindrais géorg. *miça* «terre»); 2° lyd. *τεγοῦν* «pirate» = tcherk. *tuggu* «brigand» (auxquels je joindrais touareg *e-ḍeγ* «faire une expédition de pillage, razzier»; cf. basq. (b. nav.) *e deki* «enlever», et géorg. *tqu-* «tromper, trahir»?).

(2) L'étymologie grecque de *μνῴα,* etc. (à partir de *δμώ-ς*), admise par M. Boisacq, me semble hardie. De même les étymologies proposées pour *ταρχύω.*

l'avar, une des principales langues du Daghestan; voici par exemple trois mots lyciens dont le sens n'est pas douteux :

3. Lyc. *χup-a* (accus.?) «tombeau»;
avar *ḥob* (pl. *ḥob-al*) «tombeau»; auxquels on joindra peut-être :

basq. (lab., b. nav.) *hobi* «tombe», *hobi-ra-tu* «ensevelir»[1].

4. Lyc. *lad-i* (ou *e*, suivant les lectures) «γυναῖκα, épouse»: autres cas : *lad-a*, *lad-as*;
avar *'ladi*[2] «épouse».

5. Lyc. *θurtta*, désignant un degré de parenté incertain (qui n'est ni «père-mère», ni «enfant», ni «frère-sœur»; Torp traduit «Mitglied»);
avar *durṭ* (pl. *durṭ-ab*) «beau-frère, mari de la sœur».

Cf. encore :

6. Car. γέλας· βασιλεύς;
avar *ḥel* (pl. *ḥalab*) «l'homme chargé de la police dans le village»[3].

[1] Cf. peut-être touareg *tă-habb-at* «trou béant, de moyenne dimension et d'une certaine profondeur» (de Foucauld)? — H. Schuchardt, *Nubisch und Baskisch* (*R. Ét. Basq.*, 1912), p. 336, et M. Trombetti, *Le origine della lingua basca* (1926), p. 129, ont rapproché d'autre part basq. (lab.) *e-hortz-i*, (b. nav.) *i-hortz-i* «ensevelir (un cadavre)» et v. égypt. *ḳörs-* «ensevelir», *ḳrs* «ossements». Tout ce vocabulaire de l'inhumation doit être fort ancien.

[2] Je transcris *'l'* le son *latéral* que Uslar écrit ӆ; lui-même figure sous cette forme approximative la prononciation des quatre sons latéraux de l'avar qui sont tous à base de *l'* (хлъ, тлъ, тллъ, тлъ) : *Avarskij jazyk* (1889), p. 13. — Schiefner écrit *ładi* : *Versuch über das Awarische* (1862), p. 46. — C'est la série λ du prince N. Troubetzkoï, *Bull. Soc. Ling. Paris*, XXIII (1922), p. 184 et suiv.

[3] On acceptera aussi, je pense, sans difficulté les rapprochements suivants : car. ἄλα «cheval» et avar *'ala* «jument»; car. γίσσα «pierre» et géorg. *kviša* «sable».

De telles correspondances sont peut-être plus faciles à saisir dans le domaine, toujours conservateur, des religions. Il est des dieux asianiques ou égéens, et des objets divins, dont nous connaissons bien et le nom et l'essence. Je vais examiner quelques-uns de ces cas.

* * *

I. Λάϐρυς.

L'hypothèse de Mayer et de Kretschmer a conquis le monde savant : le λαϐύρινθος de Crète doit être mis en relation avec le nom asianique de la Double Hache, λάϐρυς, et avec divers noms de dieux : car. Ζεὺς Λαϐρα(ν)δεύς, Λά(μ)ϐραυνδος (ou Λαϐρα(ί)υνδος, Λαϐράενδος, Λάϐρενδος, *Labryandius*...); cypr. Ζεὺς Λαϐράνιος; phryg. (avec la métathèse de *r* qui est la règle en arménien) Ἀπόλλων Λα(ι)ρϐηνός (ou Λα(ι)ρμηνός). Des nombreux mots ajoutés à cette liste par Vollgraff[1], fort peu sont à retenir : tout au plus le «pélasge» Ζεὺς Λαρύνθιος (Lyc., 1092). Quant au *labarum*, signe païen passé au christianisme, il est séduisant de le rattacher à la même série et de voir dans cette pieuse tradition l'affleurement tardif d'une variante du culte de l'Arme Double[2]. Mais qu'est-ce que λάϐρυς? D'où vient ce nom de l'arme sacrée?

Je pense que les langues caucasiennes du Sud fournissent la solution du problème. En géorgien classique et moderne, la «lance» se nomme *laḥvari*[3]; à la différence d'autres noms

[1] *Rheinisches Museum*, N. F., LXI (1906), p. 149-165.

[2] Cf. Bruno Schrœmmer, *Labarum und Steinaxt*, Tübingen, 1911.

[3] Thème *laḥv(a)r-*, d'où, par exemple, cas adverbial *laḥvr-ad/ṭ*. Sulḫan Saba Orbeliani, dans son *Karṭuli Leksikoni*, *s. v°*, écrit *laḥuari*; le même auteur cite ailleurs le dérivé *na-laḥuri* «endroit frappé par le *laḥvari*», qui suppose une variante *laḥuri*.

d'armes, ce mot est indigène[1], ancien, et d'un large usage. Dans l'Évangile de Jean, il désigne la lance qui frappe le flanc de Jésus; mais quand, à la grande époque, Šoṭa Rusṭaveli rencontre un souci qui perce le cœur, un amour qui tombe en coup de foudre, c'est régulièrement à *laḥvari* qu'il demande son image. C'est aussi ce *laḥv(a)r-* que je propose de rapprocher de l'asianique et égéen λαϐρυ-, λαϐυρ-, λαϐρ-. Avant de donner mes raisons, je tiens à constater qu'il n'y a point de difficulté phonétique. On admettra sans peine, ou bien que les mots asianiques et égéens ne contenaient pas l'aspirée qui figure encore en géorgien (*ḥ*), ou bien que la transcription grecque a laissé tomber cette aspirée; une forme comme phryg. Λαιρϐηνός, avec *i̯* précédant le groupe *rb* (< **br*), représente peut-être une tentative pour noter ce son. Quant au durcissement asianique de *v* en *b* (à moins qu'il n'y ait affaiblissement géorgien de *b* en *v*?), il se retrouve dans d'autres équivalences plausibles[2] et d'ailleurs le grec était mal à l'aise pour transcrire *v*; Ζεὺς Λαρύνθιος (ainsi que Λαύριον, etc., si Vollgraff a raison) suppose une forme «pélasge» avec *v*; l'hésitation même des formes cariennes et phrygiennes entre *b*, *mb* et *m* témoigne d'une labiale peu sûre de son articulation; enfin β asianique ne répond peut être pas ici exactement à *v* géorgien, mais plutôt au groupe *ḥv*?

Voilà pour les sons. Pour le sens, je voudrais montrer qu'on n'a pas affaire à une vague association d'idées «lance-

(1) Le mot n'a pas d'étymologie claire. Peut-être est-ce un dérivé de la racine du verbe *laḥ-va* (ming. *laḥ-ua*) «écraser», mais le sens et le suffixe font difficulté. En tous cas aucun nom nord-caucasien de la «lance» ne se rapproche du mot géorgien. Faut-il songer à touareg (Ahaggar) *a-llaγ* «lance» (R. Basset, *J. As.*, 1887, II, p. 456) ou «javelot à tige de fer» (P. de Foucauld, *Dict.*, 1920, *s. v°*)?

(2) Par exemple, crét. Κηνα· τὸν οἶνον, Hés., et géorg. *venaḥi* «vigne» (mais laze *binehi* «cep de vigne»); lyd. ταϐα· ...ὕψωμα, St. Byz., et géorg. *ṭavi* «tête, sommet».

IMPRIMERIE NATIONALE.

double hache», mais à une analogie précise «double lance-double hache», ces deux armes *doubles* étant chargées des mêmes valeurs *religieuses*.

Si le *laḫvari*, «lance» en général, revêt à l'époque classique toutes les formes de l'arme usitées dans le Proche Orient (voir, au XVIIIe siècle, le lexicographe Sulḫan Saba Orbeliani, *sub verbo*), on rencontre d'autre part, dans les églises et dans les musées, de très archaïques *laḫvari à deux branches*, ceux-là spécifiquement géorgiens ou du moins caucasiens[1]; ces armes bizarres ont depuis longtemps disparu de l'usage des guerriers et même des chasseurs, mais elles ont gardé intact leur prestige religieux : comme il arrive souvent pour les objets préhistoriques, c'est dans les mythes et dans les rites qu'elles se survivent. En Mingrélie, toutes ces vieilles lances à deux branches passent pour être les armes de saint Georges (*Ǯege*). M. I. Qipšiże[2] rapporte qu'un exemplaire «à manche court, à pointe divisée en deux lames» est conservé dans l'église de Caiši, un des principaux lieux de culte du saint[3]; il ajoute : «L'église, aujourd'hui abandonnée, de saint Georges dans le village de

(1) Chez les Tcherkesses Kabardes, dans les légendes épiques sur les «héros Nartes» (légendes qui sont en grande partie de la mythologie déchue), je note ce salut : «*Eh, Narte Pšy-Badinoqo, rejeton de la lance à deux têtes (bžyšḫa dyqoaqo 'l'aqomi ja 'ṭ'ehyž)*...». Malheureusement, cette formule est tout à fait isolée, et rien ne l'explique : L. G. Lopatinskij, *Kabardinskije teksty* (*Textes kabardes*), dans *Sb. mat. d. opis. mestn. i plem. Kavkaza*, XII (1891), 1, 2, p. 25. Cf. l'arme double de 'Ali dans le folklore musulman.

(2) *Grammatika mingrel'skago jazyka*... (*Grammaire de la langue mingrélienne*), tome VII des *Materialy* japhétiques de M. Marr, p. 206.

(3) Voir la description des rites du 23 avril (feu, observation du sens de la fumée, etc.; rien sur la lance) à Caiši dans I. S. Stepanov, *Narodnyja primety ... Mingrel'cev* (*Traits populaires... des Mingréliens*) dans *Sb. mat. d. opis. mestn. i plem. Kavkaza*, XXXII (1903), III, p. 125 et suiv. — Dans le même fascicule, M. G. Masurko décrit le mobilier de la chapelle de saint Georges sur le mont Nakeral, près du village de Zirovani : elle ne contient que «des croix et une coupe avec une lance», — mais l'auteur ne décrit pas cette lance, *Iz oblasti narodnoj fantazii i byta*, *Ibid.*, p. 70.

Heta, près de Zugdidi, est un véritable dépôt de ces lances doubles: d'après la croyance populaire, c'est saint Georges lui-même qui les introduit dans l'église, et chaque année en nombre variable, tantôt plus, tantôt moins: plus il y en a dans l'église, meilleure sera l'année. — A Zugdidi même, au musée que les autorités bolchéviques ont installé dans les dépendances du château des princes mingréliens, un assez grand nombre de ces armes antiques sont exposées; elles sont en fer, rongées de rouille: les unes ont un manche long, les autres court: les deux lames, plates et larges comme des épées, sont tantôt légèrement recourbées vers l'extérieur et presque confondues à leur origine, tantôt droites et divergentes dès le bas; les dimensions des lames sont très variables : de 30 centimètres à 1 mètre, m'a-t-il semblé. «Ces lances servaient à la chasse avant le christianisme, m'a confirmé l'aimable directeur du musée; aujourd'hui les paysans les attribuent à saint Georges.»

Ces lances de saint Georges ont leur mythologie encore vivante : *elles expliquent la foudre et le tonnerre.* Voici ce qu'a écrit à ce sujet un bon observateur, M. Stepanov : «Parfois les méchants esprits qui vivent au fond de la mer sortent des abîmes et viennent sur la terre ferme : c'est ce qui fait la pluie. Pour les anéantir, saint Georges entre en scène sur son cheval fabuleux, la lance à la main. Il se précipite à la poursuite des méchants esprits, et dès qu'il les atteint, il leur porte des coups avec sa lance; chacun de ces coups s'accompagne du tonnerre que nous entendons, et fait jaillir des étincelles, qui sont l'éclair. Quelquefois, pour se protéger contre la poursuite de saint Georges, les méchants esprits se métamorphosent en mouches et cette ruse a souvent de fâcheuses conséquences pour les hommes : il arrive qu'une de ces mouches monstrueuses, fatiguée par sa fuite, se pose sur le premier venu au moment même où saint Georges l'atteint et brandit déjà sa lance de mort. Alors saint Georges n'a plus le

temps de retenir son arme, et, malgré lui, frappe l'homme en même temps que la mouche : c'est pourquoi l'on voit quelquefois la foudre, par temps d'orage, tuer des hommes. De même si le méchant esprit, sous forme de mouche, se pose sur le toit d'un bâtiment, le coup de lance de saint Georges embrase tout le bâtiment[1]. » On ne peut rêver plus naïf mythe d'orage : la lance double de saint Georges devait être, aux temps païens, l'arme du dieu fulgurant[2].

Hors de Mingrélie, je ne sais si l'on rencontre cette constante attribution de la lance *double* à saint Georges, successeur chrétien du dieu fulgurant. Au musée de la Société Ethnographique de Tiflis, il n'existe que trois exemplaires de l'arme, en assez bon état malgré la rouille, tous trois petits et du type à lames droites, — de provenance inconnue. Au musée de Géorgie, à Tiflis, rien. Mais l'ancienne valeur religieuse du *laḫvari* se marque encore, en géorgien classique et moderne, dans le verbe dérivé *da-laḫvr-a* qui signifie à la fois « frapper de la lance » et « maudire »; d'où l'imprécation fréquente *dalaḫvra γmerṭman!* « Que Dieu le maudisse ! » Ce sens, cette formule sont évidemment les témoins d'un temps où quelque dieu céleste frappait de son *laḫvari* les impies ou les méchants. D'autre part, dans la province géorgienne de Gourie, l'image mythique de la lance de saint Georges est si familière aux

(1) I. Stepanov, *Narodnyja primety, raznye sposoby gadanija i nekotoryja pover'ja Mingrel'cev* (*Traits populaires, procédés de divination et croyances des Mingréliens*) dans *Sb. mat. dl. opisan. mestn. i plem. Kavkaza*, XXXII (1903), III, p. 149-150.

(2) Sur le dieu géorgien remplacé par saint Georges, voir d'excellentes recherches de M. Iv. Javaḫišvili, *Ḳarṭuli eris istoria* (*Histoire du peuple géorgien*), I (3e éd., Tiflis, 1928), p. 43 et suiv. — Sur les rapports, normaux chez un héros fulgurant, de saint Georges et du Chêne, voir Véra Lomia, *His kultisaṭvis Saḳarṭvelôši* (*Sur le culte de l'arbre en Géorgie*), dans *Saḳarṭv. muzeumis moambe*, III (1927), p. 175. — Les Abḫazes, qui ont fortement subi l'influence mingrélienne, expliquent les éclairs par les *traits* que lance saint Georges : F. I. Luk'janov, *Sb. mat....*, XXXIV, III, p. 29.

esprits que *laḫvari* est devenu là le synonyme banal de *meḫi* « tonnerre » [1]



Photographie de Mme P. Cunisset-Carnot.

Les *Doubles Lances* de saint Georges
au musée de Mingrélie, à Zugdidi.

(1) Mamalaže, *Nar. obyčai i pover'ja Gurijcev* (*Coutumes et croyances popul. des Gouriens*), dans *Sb. mat. dl. opis. mest. i plem. Kavkaza*, XVII, 2, p. 113-114. L'informateur ne dit rien sur la forme (simple ? double ?) de cette lance mythique.

En Svanétie, l'une des provinces montagneuses de la Géorgie, la valeur magico-religieuse du *lahvari* apparaît de façon singulière. Ce mot, sous la forme attendue *laḥvār*, n'y désigne plus une lance, ni aucun objet profane, mais uniquement une arme magique, un talisman dont M. Gabliani a décrit les formes et l'usage dans un grand détail[1]. Le *laḥvār* est une «puissance démoniaque» qui s'incarne dans de petites figurines d'animaux, faites en métal, et auxquelles on met toujours un morceau de fer dans la bouche; le possesseur d'un *laḥvār*, au moment des opérations agricoles (récolte, engrangement, vannage, travail sur l'aire...), voit ses meules ou son grain s'augmenter très sensiblement aux dépens de ses voisins, grâce à l'invisible action du démon-talisman. M. Gabliani raconte que des querelles sont fréquentes, et des brimades : quand un paysan a sa grange ou son aire trop pleines, ses voisins s'ameutent, criant que l'heureux homme se sert du talisman, et l'inculpé ne peut calmer ce dangereux soupcon qu'en allant jurer à l'église, en grande solennité, qu'il ne détient ni ne nourrit aucun *laḥvār* d'aucun modèle. Il me semblait évident, d'après la seule vue du nom, que ce talisman avait été autrefois, ou du moins avait comporté comme une de ses parties essentielles, une «arme tranchante» : on ne comprendrait pas, autrement, que ces petits animaux de bronze rongeant du fer fussent appelés des «Lances». Au cours d'une excursion en Svanétie, l'été dernier, j'ai eu la chance de constater que cette valeur étymologique subsiste aujourd'hui

(1) Egn. Gabliani, *Žveli da aḥali Svaneṭi* (*la Svanétie ancienne et moderne*), Tiflis, 1925, p. 130. Le prince R. D. Eristov, dans ses *Zametki o Svanetii* (*Notes sur la Svanétie*), *Zap. kavk. otd. imp. russk. geogr. obšč.*, XIX (1897), III, p. 95, avait déjà fait une brève allusion à ces talismans agricoles, mais sous le nom (inconnu de M. Gabliani, et sans doute fautif) de *maḥadana*. — M. Gabliani écrit, en caractères géorgiens, *laḥvaar*; mais *aa* vaut simplement *ā*. Je viens de rencontrer des talismans analogues, nommés *lebž*, en corne, chez les Tcherkesses (Šepsug) émigrés près d'Ismit.

encore en un point du pays autre que celui dont M. Gabliani est originaire. M. Gabliani est du canton de Mulaḫi, que je n'ai fait que traverser en une demi-journée; dans le canton plus méridional d'Uškuli, j'ai recueilli sensiblement les mêmes données que celles que je viens de transcrire; mais comme j'ai eu la preuve, en d'autres matières, que mon informateur avait quelque connaissance du livre de M. Gabliani, son témoignage risque d'être un «faux» folklorique; dans le canton de Mestia, à l'ouest de Mulaḫi, j'ai demandé sans préparation aucune ce que signifie *laḫvār* à M. Grigoli Gardapḫaźé, un descendant d'une noble famille svane, aujourd'hui vice-président (*ṭarmȷdomare moadgile*) de l'administration de Haute-Svanétie; sans hésiter, et riant fort d'une si vaine superstition, M. Gardapḫaźé m'a répondu en propres termes : «Un *laḫvār*, c'est un couteau, ou une hachette, ou un objet analogue, que les paysans cachent sous une meule, ou dans un champ; cela porte bonheur au possesseur, malheur aux autres.» Voilà la preuve que ce talisman voleur n'a pas volé, au moins, son nom d'arme tranchante.

Du même coup, l'usage du *laḫvār* se trouve relié à un vaste groupe de superstitions caucasiennes que l'érudit M. Čursin a bien étudiées. A travers la Géorgie notamment, la hache, le couteau et les instruments analogues jouissent, dans la magie populaire, d'une grande faveur : «... Plus efficaces encore que les morceaux de fer sans forme, dit M. Cursin à propos de la Kaḫétie[1], sont divers objets de fer, notamment les objets tranchants : couteaux, poignards, cognées, etc...».

[1] G. F. Čursin, *Narodnyje obyčai i verovanija Kahetii*, dans les *Zap. kavk. otd. i. r. geograf. obšč.*, XXV (1905), II, p. 31. M. Čursin a fait le 25 octobre 1926, à l'Institut historico-archéologique de Tiflis dont il est un des principaux collaborateurs, une communication sur ce sujet qu'il suit depuis longtemps : *le culte du fer au Caucase*; malheureusement le tome V des *Izvestija* de cet Institut, qui devait contenir la communication de M. Cursin, n'a pas paru.

Par exemple à Bodḫis hevi, tant qu'un mort est encore dans sa maison, on pose près de lui cognée, couteau, poignard ou hache, pour que les mauvais esprits ne lui fassent pas de mal et que l'hyène ne lui mange pas le nez. Dans un village voisin, à Jimiṭi Signaḫi, c'est après la levée du corps qu'on place une cognée ou un poignard à l'endroit où il reposait. En Kaḫétie encore, le jeudi saint, les forgerons fabriquent de minuscules marteaux et cognées de formes diverses qu'on suspend aux berceaux pour éloigner de l'enfant les mauvais esprits [1] : tout cela est proche du *laḫvār*, hache (ou couteau) magique des Svanes.

Ce que nous savons des usages de la λάβρυς asianique et égéenne recouvre l'un ou l'autre de ces usages du *laḫvār-laḫvari*. Qu'on songe par exemple aux minuscules Doubles Haches qu'on a découvertes en des lieux très divers, qui sont sûrement des talismans, et dont quelques-unes se suspendaient [2]; qu'on songe à la quantité de ces Doubles Hachettes trouvées dans la grotte de l'Ida crétois qui fut le «berceau» du bambin Zeus et son abri contre les mauvais esprits [3]; qu'on songe à la pro-

[1] G. F. Čursin, *op. cit.*, p. 31-32. Qu'on songe aussi aux nombreuses légendes et pratiques concernant les forgerons dans le Caucase : les forgerons géorgiens et Amiran enchaîné; les forgerons arméniens et Artavazd enchaîné; les forgerons svanes et le Christ crucifié; le forgeron céleste des Osses, *Kurdalagon*; celui des Balkars, *Devet*, etc... Cf. les légendes de forgerons égéens, *Telkhines*, etc. (? cf. géorg. *rkina* «fer»).

[2] A Knossos, Mycènes, Sparte, Delphes, Ephèse..., voir les références dans Ad. Reinach, *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio, IV, 2, art. *securis*, p. 2169, n. 4. La fig. 6272 (= Blinkenberg, *Archäolog. Studien*, 1904, p. 46, fig. 28), représente, d'après un fragment de vase de style géométrique, une bipenne suspendue par un anneau. Sur les valeurs diverses de la *labrys*, voir M. P. Nilsson, *The minoan-mycenæan religion*... (1927), p. 189 et suiv., et toujours R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*... (2e éd., 1914), p. 343 et suiv.

[3] Ad. Reinach, *ibid.*, qui rappelle aussi que c'est un des Dactyles Idéens, prêtres de ce Zeus crétois, qui aurait purifié Pythagore τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ, Porphyre, *Vie de Pythagore*, 17.

fusion de ce signe protecteur sur les murs et piliers des palais crétois; qu'on songe à l'usage funéraire, si largement attesté, du même signe à travers l'antiquité classique... [1].

Le *lahvār* est un talisman agricole, qui assure l'abondance, même frauduleuse, du grain? L'abondance de *lahvari* doubles dans l'église de Heta garantit « une bonne année » aux paysans? La λάϐρυς a sûrement joué un rôle analogue, puisque, sur une monnaie lydienne, on la voit représentée entre de belles grappes et des épis de blé [2].

Les *lahvār* de Svanétie orientale sont devenus des figurines métalliques d'animaux (mouton, cheval, grenouille) tenant un morceau de fer dans la bouche? Les liens sont aussi multiples entre la λάβρυς et les animaux sacrés (cheval, à Chypre; serpent, bouc, en Crète; taureau, presque partout), et les fouilles ont mis au jour en grand nombre, à Mycènes, en Crète, à Chypre, des talismans figurant une tête de taureau, en or, portant entre les cornes une λάϐρυς [3].

Mais c'est surtout dans la valeur mythologique de la Double Lance de saint Georges, héros fulgurant, que l'on retrouve l'essence de la Double Hache : saint Georges se précipitant sur son cheval fabuleux et faisant fuir, à coups de *lahvari*-éclair, les méchants démons de l'orage, n'est-ce pas ce héros cavalier brandissant la λάϐρυς qu'on trouve sur les monnaies de tant de cités lydiennes et phrygiennes et qui, à Thyatira, sous le nom de Tyrimnos, était formellement identifié avec le soleil [4]?

(1) Cf. la « *Tomb of the Double Axes* », creusée elle-même en forme de λάϐρυς, à Knossos : Evans, *Archaeologia*, XLV (1914), p. 1 et suiv., fig. 71-73.

(2) Monnaie de Mostène (Lydie) : B. V. Head, *Catalogue of the greek coins of Lydia* (1901), p. 162, pl. XVII, 11.

(3) Ganszyniec, art. *Labrys* dans la *Realencyclopædia* de Pauly-Wissowa, XXIII. Halbb., col. 296; v. déjà Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. VI (1894), fig. 398. Cf. Evans, *art. cit.*, p. 79-94, les vases de libation en forme de tête ou corps de taureau, et dont l'orifice (entre les cornes) se bouchait avec le manche d'une petite λάϐρυς.

(4) B. V. Head, *Catalogue of the greek coins of Lydia* (1901), p. cxxviii. —

Et nul ne conteste que la λάβρυς de métal, héritière de la κεραυνία λίθος de pierre, ne soit avant toute chose, comme le *lahvari* double du saint Georges mingrélien, un symbole de la foudre.

Restent les formes des objets. En Géorgie, il faut évidemment négliger les abâtardissements du *lahvār* (couteau, hachette...), et la seule forme rituelle, antique, de l'arme magico-religieuse que nous touchions est la « Double Lance », tandis que le monde asianique et égéen présente partout une « Double Hache ». Les sages se souviendront ici qu'une lance n'est pas une hache, et que le passage est difficile de l'une à l'autre. Evidemment. Quelques observations réduiront pourtant la distance.

1° D'abord, la λάβρυς asianique, si elle est bien une hache, est représentée parfois *avec un manche démesuré* : c'est le cas, par exemple, de celle que tenait dans sa dextre, à en juger par les monnaies, le vieux ξόανον de Zeus Labraundos[1]. Le type n'était donc pas strictement fixé, et la hache, arme courte, tournait parfois à l'arme longue.

2° De son côté la Double Lance du saint Georges mingrélien, surtout le type à branches recourbées, du temps où elle servait d'arme, ne peut guère avoir été utilisée que comme *arme fauchante* : maniement bizarre, mais qui rappelle plus encore celui de la hache que celui de la lance. D'autre part M. Qipšižé a noté à Caiši[2], et j'ai moi-même vérifié à Zugdidi

Cf. *Zeus Labraundos* de Carie et *Jupiter Dolichenus* de Comagène, monté sur un taureau et brandissant une bipenne.

[1] Ganszyniec, art. *Labraundos* dans la *Realencyclopædie* de Pauly-Wissowa, XXIII. Halbb., col. 281 : dans sa main gauche, le dieu tient d'ailleurs une *lance*. Autre déformation de la Double Hache : en croix de saint André, *Ann. of the British School at Athens*, VIII, p. 102, fig. 60.

[2] *Loc. cit.* : « *ostrie rastleneno v dva stvola, rukojatka korotkaja* ».

et à Tiflis que le manche de ces Doubles Lances est court, parfois bien plus court que les branches.

3° Même à supposer la différence des formes plus nette qu'elle n'est, il ne faudrait pas exagérer la difficulté. D'autres mots désignant la hache, et justement dans l'Asie Antérieure, ont subi des variations de sens aussi fortes : par exemple la *σάγαρις* est une hache chez les Scythes d'Hérodote [1], tout comme la *securis*, *sekyra* des Latins et des Slaves, mais Suidas dit : *Σάγαρις· κοπὶς ἢ πέλεκυς*, et Hesychios : *Σαγαρεῖς· κοπὶς ἢ πέλεκυς*. — Le *pilakku* assyrien, le *paraçu* hindou, le *πέλεκυς* [2] grec, le *färät* [3] ossète sont bel et bien des haches, mais les *β(ε)ρεκυ-* phrygiens, que divers auteurs rattachent à la même série [4], sont à la fois des rhombes sacrés bourdonnant aux fêtes de la Déesse Mère, et les démons de ces rhombes [5].

En somme, ce qui est essentiel, c'est le caractère *double* de l'arme. Il est difficile de préciser le symbolisme (force redoublée? perfection? union des sexes?) dont a été chargée cette forme et qui lui a assuré une si belle fortune religieuse; mais le fait est là : au Caucase comme dans le bassin égéen et en Asie Mineure, c'est *une arme double* qui est à la fois l'arme fulgurante et le grand talisman; or cette arme est à l'ouest une

[1] Hérodote, VII, 64, parle de *ἀξίνας σαγάρις*.

[2] Le *πέλεκυς* est, pour la valeur religieuse, tout proche de la *λάβρυς* : voir p. ex. le rituel et le signe du *πέλεκυς* à Tenedos.

[3] Pour le *-t* final, qui embarrassait Vs. Miller, *Osetinskie Etjudy*, II, p. 76, cf. aussi géorg. (emprunté ?) *balt-va* «entailler» ? Ce *t* fait penser aux formes turques *balta*, *baltu*, *balto* «hache», à côté de turco-mongolo-toungouse **pa-l(u)ka* «massue; marteau» (turc *balga*).

[4] Hommel, *Archiv f. Anthropologie*, 1885, supp., p. 165. R. Eisler, *Philologus*, 1909, p. 127; Ad. Reinach, *Dieux anatoliens à la bipenne* dans *Rev. Hist. d. Rel.*, 1912, II, p. 273.

[5] V. P. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen* (1913), p. 49-50.

λάϐρ(υ)-, à l'est un *lahor-*. Les détails instables de forme peuvent-ils prévaloir contre l'accord de ces deux certitudes?

NOTE. — J'ai laissé de côté trois éléments du problème qui comportent trop d'incertitudes, mais qui, si on les retient, autorisent ou confirment mon hypothèse :

1° le hittite *laḫḫurai* (Hrozný, *Die Sprache der Hethiter*, p. 11) désignant un certain objet encore indéterminé, mais sûrement un objet *votif* (d'après un contexte);

2° le lydien *lakris* (ꟻI1ꟷA1), mot de sens inconnu (pluriel?) fréquent sur les inscriptions de Sardes publiées par M. Eno Littmann (*Publications of the amer. soc. for the excav. of Sardis*, VI, *Lydian Inscriptions*, 1916): dans la grande bilingue funéraire araméenne-lydienne, le mot se rencontre deux fois, et chaque fois il est traduit en araméen par un mot de sens et de forme incertains, mais dont la graphie est des plus étranges : אחת‍‍‍רר; cette graphie ne peut guère avoir qu'une valeur d'idéogramme, et doit désigner un objet (un local?) double, ou dédoublé à l'une de ses extrémités; or le mot figure dans la liste des choses et lieux consacrés au mort et que nul ne pourra toucher sans encourir de malédiction; le sens précis de « couche funéraire », proposé par M. Littmann, est peu probable;

3° le jeune dieu étrusque *Laran* (< **lahr-an*?) que Hommel, *Geogr. u. Gesch. d. alten Orients*, p. 63, a déjà rapproché du *Ζεὺς Λαϐρανδος* carien, et qui est presque toujours figuré en armes (casque, boucler, épée et lance); serait-ce le dieu fulgurant des Étrusques? On retiendra la *lance* dans son armement : de hache, point; voir Karo, art. *Laran* dans la *Realencyclopedia* de Pauly-Wissowa, XXIII. Halbb., col. 792-793.

?? Cf. encore le sanscrit (< anaryen?) *laguḍa* « bâton ferré, massue... »; *ḍ* peut reposer sur une liquide.

II. Κάδμος, Καδμῖλος.

Je ne prétends pas qu'il faille généraliser : tous les cultes, tous les termes religieux du monde égéen ne s'expliquent pas par les langues caucasiennes. Mais je ne pense pas que λάβρυς soit seule dans son cas. Puisque nous parlons de « dieux-armes », le fameux groupe Κάδμος-Καδμῖλος risque fort de s'éclairer par une étymologie georgienne[1]. Ad. Reinach a fortement établi pour Κάδμος ce caractère de « dieu-arme »[2] : témoin la légende des *Spartoi* tués par *Kadmos* et dont les cinq survivants donnent naissance à des hommes qui portent sur le dos l'image d'une lance; témoin la « poutre » tombée du ciel, garnie de bronze, et adorée sous le nom de *Dionysos-Kadmos* sur l'acropole de Thèbes, dans la maison de *Kadmos*[3]; témoin le *Kadmilos*-Cabire de Samothrace qui forme triade avec le couple *Axiokersos-Axiokersa*[4] où Ad. Reinach, en même temps que A. B. Cook, a montré une incarnation probable de la double hache sacrée (cf. ἀξίνη . . .)[5]. « Ne doit-on pas reconnaître en *Kadmos*, conclut Ad. Reinach, qu'on le rapproche ou non des *Camilli* romains armés de la lance et du bouclier comme le sont les Saliens, une lance ou un bouclier sacré? » En effet; mais

(1) Déjà Furtwängler, *Herakles*, p. 61, opinait pour une origine sémitique de ces personnages. M. G. Poisson, *Cadmus et les Spartes* dans *Rev. archéol.*, mai-juin 1918, p. 279-291, a supposé que le culte de *Kadmos-Kasmilos* avait été introduit en Grèce par l'invasion des « Spartes » où il voit les Shardanes des textes égyptiens (cf. le nom lydien de la ville de Sardes, à initiale *sf-*); cela s'accorde avec mon explication. L'étymologie de M. Boisacq (< κέκασμαι, rac. *kad- « se distinguer, briller ») est peu convaincante.

(2) *Itanos et l'inventio scuti, étude sur l'hoplolâtrie primitive en Grèce*, dans *Rev. Hist. d. Rel.*, LX (1909), II, p. 339.

(3) Pausanias, IX, 12, 4.

(4) Schol. Apollon. Rh., *Argonaut.*, I, 917. Autres formes : Κασμῖλος; voc. Κασμειλε (inscr. d'Imbros); *Casmil(l)us* (Varron).

(5) Ad. Reinach, *art. cit.*, p. 340; A. B. Cook, *Cretan axe-cult outside Crete*, compte rendu de Ad. Reinach, *Rev. Hist. d. Rel.*, LX (1909), II, p. 245.

lance ou bouclier ? La glose crétoise d'Hésychios qui confirme le caractère «arme» de Kadmos est en effet mystérieuse par son ampleur : Κάδμος· δόρυ, λόφος, ἀσπίς. Κρῆτες. C'est beaucoup. Quoi qu'en pense Ad. Reinach [1], il est assez étrange qu'un dieu soit indifféremment ou à la fois «lance», «bouclier» et «aigrette de casque» [2].

Tout s'explique si l'on songe à la racine géorgienne *kazm-* qui signifie «munir, équiper, parer» [3] et qui s'emploie notamment pour désigner l'équipement militaire : *meomarṭa aγsa*kaz*mari* «choses servant à munir les guerriers» dit Sulḫan Saba Orbéliani pour définir le mot général *iaraγi* «arme». Il est donc possible que la forme crétoise transcrite en grec *κάδμος* ait signifié en général «armure, équipement», — d'où l'abondance des équivalents fournis par Hésychios ; d'où les formes et parentés multiples du «dieu» Κάδμος. Quant à Καδμῖλος (ou Κασμῖλος), c'est sans doute une forme adjective ou participiale faite sur ce nom ou sur le verbe correspondant «armer, équiper» ; en géorgien, le participe passé passif du verbe *kazm-(v)a* «munir, équiper» est *kazmuli*. *Kadmos* serait l'Armure, et *Kadmilos* l'Armé [4].

Constantinople, novembre 1928.

[1] «L'une des formes du grand bouclier n'est qu'un développement du bâton de parade dont quelques coups de couteau ont bientôt fait une lance, et l'on ne doit trouver rien d'étonnant à ce qu'un même terme ait désigné une lance et un bouclier», *art. cit.*, p. 339.

[2] Or le *kadmos* sacré est bien tout cela à la fois : «On croit reconnaître *Kadmos* instituant son culte dans une peinture de vase où l'on voit un guerrier sacrifiant un taureau devant un palladium avec casque à aigrette, bouclier ovale et la lance dans chaque main, placé au sommet d'un tas de pierres brutes», Ad. Reinach, *art. cit.*, p. 339 ; cf. Frazer, *ad Pausan.*, IX, 12, 2.

[3] Cf. l'arm. *kazm* «construction, apprêt, ornement», *kazm-el* «former, ajuster, équiper, garnir...», qui n'a pas d'étymologie.

[4] D'après Macrobe, *Saturn.*, III, 8, 6, *Camillus*, le nom du Mercure étrusque, signifie littéralement «præminister deorum» : c'est sans doute un à-peu-près ; le sens propre doit être «l'équipé», si toutefois le mot est à rapprocher du Κασμῖλος égéen.

AUTOUR D'AŚVAGHOṢA,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

I. Les opuscules.

J'avais indiqué dans un article précédent (*Journ. asiat.*, 1928, II, p. 207) que j'avais retrouvé au Népal, au cours d'un rapide séjour en septembre 1928, l'original sanscrit des Saḍgatikārikās, et que j'en attendais la copie: cette copie m'est parvenue à la veille même du tirage, à temps encore pour me permettre de citer, dans une addition à l'article, le texte sanscrit de la stance sur les Yamarākṣasas que j'avais eu à discuter. Je n'avais pu que jeter les yeux sur le manuscrit, pendant une visite rapide à la bibliothèque du Durbar, où j'avais examiné les dernières acquisitions; je n'avais pas même eu le temps de prendre des notes. Mais je me rappelle que le manuscrit était tracé sur des feuilles de palmier de très petit format, en écriture népalaise médiévale, et qu'il était formé de fragments incomplets de plusieurs ouvrages. La bienveillance toujours active du Mahārāja Chandra Shum Shere Jung m'a procuré une copie complète de ces fragments: cette copie m'est parvenue fin novembre 1929; quelques jours plus tôt, le 26 du même mois, la mort m'avait enlevé cet ami d'ancienne

date, à qui mes recherches ont tant dû. J'espère retracer ailleurs sa noble existence; mais je ne saurais me dispenser d'adresser ici à sa mémoire un hommage ému d'affection et de reconnaissance. Les matériaux que j'ai pu accumuler pendant mes trois visites au Népal ont apporté au *Journal asiatique* de précieuses contributions, et je suis bien loin d'en avoir épuisé toute la richesse.

Les textes contenus, en totalité ou en partie, dans ce manuscrit sont :

1° Les trente-trois premières stances d'un traité sur les honneurs dus au Guru par le disciple. — C'est, comme on le verra, un fragment de la Gurupañcāśikā «la Cinquantaine (de stances) du Guru», que les traductions en chinois et en tibétain attribuent à Aśvaghoṣa : Tandjour, Rgyud, XXVI, 72 : ŚrīMahākālatantraRudrakalpamahāśmaśāna nāma ṭīkā Gurupañcāśikā = Trip. chinois, Tok., XXVII, 14; Nanj., 1080.

2° Le dernier feuillet du Samyaksambuddhabhāṣitaṁ sattvārādhanaṁ nāma mahāyānasūtrāntam. — Le Tandjour l'insère comme un ouvrage de Nāgārjuna : Sattvārādhanagāthā, Mdo, XXXIII, 52; trois des ouvrages qui le précèdent dans ce volume, 39, 41, 46, sont donnés comme des œuvres d'Aśvaghoṣa.

3° Mūlāpattisaṁgraha. L'ouvrage est traduit dans le Tandjour, qui lui donne pour auteur Aśvaghoṣa : Rgyud, XLVIII, 135.

4° Sthūlāpatti. Traduit, lui aussi, dans le Tandjour comme une œuvre d'Aśvaghoṣa : Rgyud, XLVIII, 136.

5° Daśākuśalakarmapathāḥ, le premier feuillet (*uktaṁ ca Bhagavatā āryasaddharmasmṛtyupasthāna mahāyānasūtre ime da-*

śākuśalakarmapathāḥ...). Traduit dans le Tandjour comme une œuvre d'Aśvaghoṣa : Mdo, XXXIII, 39, et aussi XCIV, 23.

6° Āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtrāntāt samākṛṣṭā mahāpaṇḍitĀśvaghoṣeṇa Ṣaḍgatikārikā (manquent les trente premiers vers, quelques lacunes). C'est l'ouvrage dont j'ai traité dans le *Journal asiatique*, 1928, II, p. 204 et suiv. Traduit dans le Tandjour, Mdo, XCIV, 24, sous le nom de Dhārmikasubhūti, et en chinois, Tok., XXIV, 9, sous le nom d'Aśvaghoṣa.

7° Début d'un traité en vers.

On voit qu'il ne s'agit pas ici d'un recueil fait au hasard : sur six morceaux identifiés, quatre sont assignés à Aśvaghoṣa par les traducteurs chinois ou tibétains; le cinquième est expressément attribué à Aśvaghoṣa par le colophon sanscrit, tandis que le tibétain l'assigne à Dhārmikasubhūti (un des noms d'Aśvaghoṣa, d'après le Tibétain Tāranātha); le sixième, donné comme un sūtra du Bouddha dans l'original sanscrit, est traduit en tibétain sous le nom de Nāgārjuna et rangé dans la Patrologie. Le scribe a sans doute prétendu réunir une série de petits traités qu'il tenait pour des œuvres d'Aśvaghoṣa mahāpaṇḍita. C'est aussi le titre de paṇḍita que le traducteur pali de la Chagatidīpanī accolait au nom d'Aśvaghoṣa au début de son travail : *paṇḍitenAssaghosena dīpitā gatidīpanī* (*Journ. asiat.*, 1925, I, p. 38); il l'avait sans doute trouvé dans le colophon du manuscrit sanscrit qu'il employait.

Ces petits traités associés à de grands noms, tels qu'Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva, fourmillent dans le Tandjour; plusieurs sont connus dans leur texte original. Ils ont été jusqu'ici l'objet d'une sorte de proscription tacite; l'unanimité des indianistes les a rejetés comme des apocryphes indignes d'un examen sérieux. Mais maintenant nous savons, par un

IMPRIMERIE NATIONALE.

témoignage irréfragable de Vasubandhu, qu'un de ces textes, les Ṣaḍgatikārikās, jouissait d'une valeur canonique au temps des premiers Guptas. S'il est vrai, en philologie comme en jurisprudence, que le doute doit profiter à l'accusé, c'est aux adversaires de la tradition indienne, tibétaine et chinoise qu'il incombe de démontrer par des preuves positives que ces attributions aux grands docteurs constituent autant de faux. Je ne crois pas que tous les textes inculpés soient destinés à sortir condamnés en bloc de cette épreuve. Ainsi, pour prendre un exemple, le Cittaviśodhana (°viśuddhi) d'Āryadeva s'ouvre par une citation d'Āgama qui est le vers initial du Dhammapada pali, vers fameux que l'Udānavarga a conservé dans le Cittavarga avec une variante caractéristique (*manojavāḥ* en face du pali *manobhavā*), et cette lecture se retrouve en effet dans la citation fournie par Āryadeva. Or il semble bien que la collection des Dharmapadas, très célèbre et très lue aux premiers siècles de l'ère chrétienne, quand les missionnaires du bouddhisme la propageaient dans toute l'Asie Centrale et la Chine, a subi une éclipse à partir du triomphe du Mahāyāna. Et c'est la question du tantrisme et de ses origines qui se pose à l'occasion de tous ces petits traités. Si le tantrisme est à peu près ignoré des Chinois, pèlerins ou traducteurs, jusqu'au début du VIIIe siècle, l'*argumentum a silentio* ne prouve rien : la doctrine a pu conserver longtemps un aspect ésotérique, une vie mystérieuse; aujourd'hui encore, il est extrêmoment difficile de recueillir des informations positives, en dehors des manuscrits, sur les pratiques réelles du Tantrisme, dans les pays mêmes où nous savons qu'il est florissant, au sud de l'Inde, au Bengale, au Népal; j'en ai fait l'expérience personnelle à plusieurs reprises. L'Inde, bouddhique ou brahmanique, est un amalgame confus où tout reste toujours possible : nous arrêtons notre attention sur les doctrines philosophiques; nous regardons des docteurs là où l'Inde voit des saints, des êtres surna-

turels, des thaumaturges. La Légende Dorée de Tāranātha, avec son fourmillement de miracles, est peut-être plus près de la vie que nos histoires savantes, mais sans âme. Un des plus grands disciples de Vasubandhu, Sthiramati, ne craint pas de citer à l'appui des paroles du maître une dhāraṇī, la Nirvikalpapraveśadhāraṇī (*ad* Triṁśikā, v. 22 *d*). Je ne crois donc pas faire une besogne stérile en publiant les textes réunis dans mon manuscrit, à l'exception des Ṣaḍgatikārikās, qui sont, comme je l'ai dit antérieurement, l'objet d'une étude spéciale entreprise par M. Mus, actuellement pensionnaire à l'École française d'Extrême-Orient. Je ne fais pas œuvre d'éditeur; je laisse à d'autres le soin de reprendre ces textes imparfaits avec l'aide des versions chinoises ou tibétaines. Les traductions françaises que j'y joins ne prétendent pas davantage à être définitives. Je rappelle encore que Hiuan-tsang (comme je l'avais indiqué jadis dans mon premier travail sur Aśvaghoṣa, *Journ. asiat.*, 1908, II, p. 19 et suiv.) connaît déjà la réputation d'Aśvaghoṣa comme un exorciste qui sait dépister les démons et les subjuguer : témoin l'histoire racontée *Mém.*, I, 436-439, qu'on ne s'étonnerait pas de lire dans Tāranātha; c'est le type des histoires tantriques.

Gurupañcāśikā.

Om Namo Buddhāya.

ŚrīVajrasattvapadavīpratilambhahetor
natvā yathāvidhi guroś caraṇāravindam
tatparyupāstir amalā bahutantragītā
saṁkṣipya kathyata iyaṁ śṛṇutādareṇa 1
abhiṣekāgralabdho hi vajrācāryas Tathāgataiḥ
daśadiglokadhātusthais trikālam etya vandate 2

2 *d*. vandyate.

trikālam parayā bhaktyā sapuṣpāñjalimaṇḍalaiḥ
paryupāsyo guruḥ śāstā śirasā pādavandanam 3
saddharmādīn puraskṛtya gṛhī vā vanako 'pi vā
vandyo vratadharair buddhyā lokāvadyāvahānaye 4
āsanadānasamutthānam arthakriyādigauravam
sarvam eva vratī kuryāt tyaktvā saddharmavandanam 5
prāk śiṣyācāryasambandhaḥ kāryaḥ parīkṣya sūribhiḥ
samānasamayabhraṁśo doṣo hi guruśiṣyayoḥ 6
niṣkṛpaṁ krodhanaṁ krūraṁ stabdhaṁ laghum asaṁyatam
svotkarṣaṇaṁ ca no kuryād guruṁ śiṣyaṁ ca buddhimān 7
dhīro vinīto matimān kṣamāvān ārjavo 'śaṭhaḥ
mantratantraprayogajñaḥ kṛpāluḥ śāstrakovidaḥ 8
daśatattvaparijñātā maṇḍalālekhyakarmavit
mantravyākhyākṛd ācāryaḥ prasannaḥ syāj jitendriyaḥ 9
tannāthaṁ yo 'vamanyeta śiṣyo bhūyasacetanaḥ
sarvabuddhāpamānena sa nityaṁ duḥkham āpnuyāt 10
ītyupadravacauraiś ca grahajvaraviṣādibhiḥ
mriyate 'sau mahāmūḍho gurupādābhinindakaḥ 11
rājavātānalavyāḍair ḍākinījalataskaraiḥ
vighnair vināyakaiś cāpi mārito narakaṁ vrajet 12
na kuryāc cittasaṁkṣobham ācāryasya kadācana
karoti yadi duḥprajño narake pacyate dhruvam 13
ye narakāḥ samākhyātā avīcyādyā bhayānakāḥ
tatra vāsaḥ samākhyāta ācāryasya hi nindanāt 14
tasmāt sarvaprayatnena vajrācāryam mahāgurum
pracchannavarakalyāṇaṁ nāvamanyeta kadācana 15
a[nu]rūpaṁ tato deyaṁ gurubhuktaṁ sadakṣiṇam
tato jvarādayas tāpā na bhūyaḥ prabhavanti hi 16
nityaṁ svasamayācāryam prāṇair api nijair bhajet
adeyaiḥ putradārādyaiḥ kim punar vibhavaiś ca taiḥ 17
tasmāt sudurlabhaṁ nityaṁ kalpāsaṁkhyeyakoṭibhiḥ
buddhatvam udyogavate dadātīhaiva janmani 18
nityaṁ svasamayaḥ sādhyo nityaṁ pūjyās tathāgatāḥ
nityaṁ ca gurave deyaṁ sarvabuddhasamo hy asau 19
yad yad iṣṭataraṁ kiṁcid viśiṣṭataram eva ca
tat tad dhi gurave deyaṁ tad evākṣayam icchatā 20
datte 'smai sarvabuddhebhyo dattam bhavati śāsvatam
taddānāt puṇyasambhāraḥ sambhārād bodhir uttamā 21
tasmāc chiṣyaḥ kriyātyāgī śīlakṣāntiguṇānvitaḥ
ṇānarthaṁ caiva ku[rvīta] guror vajradharasya ca 22

caityabhaṅgādyabhītyā ca tacchāyām api na laṅghayet
pādukāsanayānādilaṅghanena tu kā kathā 23
yatnāt kuryād guror ājñāṁ hṛṣṭacitto mahāmatiḥ
aśaktaḥ śrāvayet tasmai upapattyā tv aśaktinām 24
guroḥ siddhiṁ samāpnoti guroḥ svargaṁ guroḥ sukham
tasmāt sarvaprayatnena guror ājñāṁ na laṅghayet 25
jīvam eva guror·dravyaṁ guruvac ca tadaṅganām
candravat tasya lokaṁ ca paśyen nityaṁ samāhitaḥ 26
śayyāroham praropanam uṣṭagoṣamavaśaktikām
na kuryād āsane pādaṁ kaṭihastaṁ ca saṁnidhau 27
suptena vā niṣaṇṇena na stheyam utthite gurau
dakṣa utthānasampannas tatkāryeṣu sadā bhavet 28
śleṣmādīnām parityāgam pādau prasārya cāsanam
caṅkramaṇaṁ vivādaṁ ca na kuryāc ca guroḥ puraḥ 29
na saṁgāyanam anyonyam gāyanaṁ na ca vādanam
na nṛtyaṁ na kathālāpaṁ kurvīta śrutigocare 30
natvāsanāt samuttheyaṁ niṣittavyaṁ ca bhaktitaḥ
niśy apsu sabhaye mārge prārthyādeśam puro bhavet 31
nāṅgāni calayed dhīmān na stambhādīn samāśrayet
aṅgulisphoṭanaṁ nāpi puraḥ paśyati śāstari 32
cāraṇakṣālanābhyaṅgodvartanamardanādikam
vidadhyād vandanāt pūrvaṁ tathai . . . . .

La Cinquantaine (de stances en l'honneur) du Guru.

Pour obtenir la Voie de Vajrasattva, je me prosterne selon la règle aux pieds — deux lotus — de mon Guru. La manière de l'honorer, impeccable, chantée dans nombre de Tantras, je l'énonce en abrégé. Écoutez respectueusement.

Le Vajrācārya qui a reçu la plus haute Onction est adoré trois fois (par jour) par les Tathāgatas des univers situés à tous les points de l'espace, qui viennent vers lui.

Trois fois (par jour), avec une dévotion extrême, avec des poignées de fleurs et des Cercles-magiques, le Guru, le maître, doit recevoir un hommage prosterné pour adorer ses pieds.

24 *d.* °ktimān.
26 c. bandhuvat.

Qu'il soit maître de maison ou silvestre, qu'on l'adore si on suit la règle, aussitôt après la Bonne Loi etc.; qu'on l'adore de tout son esprit pour rejeter les péchés mondains.

Se lever pour lui donner un siège, lui rendre tous les services dus à sa dignité, l'élève qui a pris les vœux doit tout faire, sauf renoncer à l'adoration de la Bonne Loi.

Le lien entre maître et élève doit être formé par des experts après considération préalable; si la convention qui les lie vient à être brisée, la faute est au Guru et à l'élève.

Impitoyable, colère, cruel, guindé, léger, sans contrôle de soi, glorieux, de celui-là qu'on ne fasse ni Guru ni élève, si on est sage.

Noble, discipliné, intelligent, patient, droit, sans fausseté, compétent dans l'emploi de Mantras et Tantras, pitoyable, instruit dans les traités techniques;

Instruit dans les dix Réalités, habile à dessiner les Cercles-magiques, capable d'expliquer les Formules, pieux, victorieux de ses sens; tel doit être le maître.

L'élève insensé qui viendrait à mépriser pareil maître mépriserait tous les Bouddhas; il est sûr du malheur.

Accidents, catastrophes, voleurs, possession diabolique, fièvre, poison, etc., le feront mourir, ce grand fou qui aura critiqué les pieds du Guru (= le Guru).

Le roi, le vent, le feu, les serpents, les mauvaises Fées (Ḍākinī), l'eau, les brigands, les Vighnas, les Vināyakas causeront sa mort, et il ira en enfer.

Qu'on ne trouble jamais la pensée du maître; l'imprudent qui le fait est sûr de cuire en enfer.

Les enfers redoutables qui sont énumérés, à commencer par l'Avīci, seront sa demeure s'il a blâmé son maître.

Donc qu'on fasse tous ses efforts pour éviter de mépriser jamais un Vajrācārya, un grand Guru, qui cache les faveurs de ses dons.

Ensuite on doit lui donner une nourriture de Guru, convenable, avec des honoraires; dès lors on n'a plus de température, fièvre, etc.

Toujours il faut servir le maître auquel on est lié, fût-ce au prix de sa propre vie, au prix de ses fils, de sa femme, de tout ce qui ne se donne pas, à plus forte raison des richesses.

Et alors [le maître] donne dès cette vie présente l'état de Bouddha au candidat qui le postule, état où on arrive difficilement après des myriades d'Éons et d'Incalculables.

Toujours il faut observer la règle établie, toujours il faut adorer les

Tathāgatas, et toujours il faut faire des dons au Guru, car le Guru est égal à tous les Bouddhas.

Tout ce qu'il y a de plus souhaitable, tout ce qu'il y a de plus excellent, il faut le donner au Guru, si on désire l'État Impérissable (de l'Illumination).

Ce qu'on lui donne est donné aux Bouddhas; de ces dons sort la Provision des Mérites; de cette Provision sort l'Illumination suprême.

Ainsi donc, l'élève généreux en actes, doué des vertus de Moralité et de Patience, ne doit pas ... son Guru qui est un Porte-foudre.

Qu'il ne passe pas sur son ombre, dût-il même détruire un caitya! Sur ses pantoufles, son siège, son véhicule, etc., que serait-ce alors?

Qu'il s'applique à exécuter l'ordre de son maître, et avec joie s'il est sage. Si c'est impossible, qu'il en informe le maître, et seulement si c'est une impossibilité de nature.

C'est du Guru qu'il reçoit le Succès-magique, du Guru le Paradis, du Guru le bonheur; donc qu'il s'applique à ne pas transgresser l'ordre du Guru.

Qu'il regarde sa vie comme le bien du Guru; la femme du Guru, comme le Guru lui-même; les gens du Guru comme ses propres parents, l'esprit toujours recueilli.

En présence du Guru, qu'il ne monte pas sur une couche, qu'il n'aide pas d'autres à y monter ... qu'il ne pose pas le pied sur un siège ou la main sur la hanche.

Il ne doit pas rester couché ou assis quand le Guru est debout; il doit toujours être dispos, plein d'entrain pour le servir.

En présence du Guru, qu'il ne rejette pas d'expectorations; qu'il n'allonge pas les pieds en s'asseyant; qu'il ne pérambule pas, qu'il ne dispute pas.

Si le maître est à portée de voix, qu'il ne fasse pas de chant alterné, ni de chœur, ni de musique, ni de danse, ni de conversation.

S'il se lève de son siège, qu'il s'incline respectueusement, et aussi quand il s'asseoit; la nuit, dans l'eau, sur un chemin dangereux, qu'il aille en avant, mais qu'il en demande la permission.

Qu'il ne s'agite pas; qu'il ne soit pas trop raide; qu'il ne claque pas des doigts sous les yeux du maître.

Avant d'adorer le maître, qu'il se lave les pieds, qu'il se frictionne, qu'il s'oigne, etc. ...

Sattvārādhana.

. . . .
. . . . kāram adhikṛtya gato 'smi siddhim
sattvārtham eva tanum eṣa samudvahāmi $x + 1$
sattvān hinasti manasāpi hi yaḥ sa kasmān
mām eva saṁśrayati yo mayi nirvyapekṣaḥ
pūjā tu sā bhavati sattvahitekṣaṇāpi
pūjyasya yā manasi tuṣṭim upādadāti + 2
hiṁsātmikā paraviheṭhanasambhavā vā
pūjā na pūjyam anugacchati saṁskṛtāpi
dārāḥ sutāś ca vibhavāś ca mahattvarājyam
māṁsāni śoṇitavase nayane śarīram + 3
yeṣām priyatvam adhikṛtya mayojjhitāni
yas tān viheṭhayati tena viheṭhito 'ham
sattvopakāraparamā hi mamāgrapūjā
sattvāpakāraparamaś ca parābhavaḥ syāt + 4
sattvān prāpya mayā kṛtāni kuśalāny ārādhitās tāyinaḥ
prāptāḥ pāramitāś ca sattvasamiter evārtham ātiṣṭhatā
sattvārthena samudyatena manasā mārasya bhagnam balam
sattvair eva tathā tathā viracitaṁ yenāsmi buddhaḥ kṛtaḥ + 5
kasmin vastuni sidhyatām iha kṛpā maitrī ca kvālambyatām
kopekṣā[m]uditādivastuviṣayāḥ kasmin vimokṣādayaḥ
kasyārthe karuṇāpareṇa manasā kṣāntiś ciram bhāvitā
na syur janmani janmani priyavidhau mitraṁ yadi prāṇinaḥ + 6
sattvā eva gajādibhāvagatayo dattā mayānekaśaḥ
sattvā eva ca pātratām upagatā deyam mayā grāhitāḥ
sattvair eva vicitrabhāvagamanād asmatkṛpā vardhitā
sattvān eva pālayāmi yadi cet kasyārtham arthaḥ kṛtaḥ + 7
saṁsāre vyasanābhipātabahule na syur yadi prāṇino
janmāvartaviḍambanena yamalokam prāpya sātmīkṛtāḥ
saṁsārāt taraṇaṁ ca saugatam idam māhātmyam atyadbhutam
kasyārthena samīhitaṁ yadi na me sattvā bhaveyuḥ priyāḥ + 8
yāvac cedaṁ jvalati jagataḥ śāsanaṁ śāsanaṁ me
tāvat stheyam parahitaparair ātmavadbhir bhavadbhiḥ

6 *b*. kvo°.

śrutvā śrutvā ca mama vicaritaṁ sattvahetor akhinnaiḥ
khedaḥ kāryo na ca tanum imām uktasārām bhavadbhiḥ + 9

samyaksambuddhabhāṣitaṁ sattvārādhanaṁ nāma mahāyānasūtrāntaṁ samāptam

Pour gagner les êtres.

. . . . .; c'est pour le bien des êtres que je soutiens mon corps.

Celui qui fait du mal aux êtres, ne fût-ce qu'en pensée, pourquoi viendrait-il à moi, lui qui n'a pas d'égard pour moi? Le culte qui a en vue le bien des êtres, c'est celui qui suscite la joie chez l'objet de ce culte.

Un culte qui fait du mal, qui veut qu'on fasse souffrir les autres, ce culte-là n'atteint pas son objet, si parfait qu'il soit; femme, fils, richesses, grandeur, royauté, la chair, le sang, la moëlle, les yeux, le corps,

J'ai sacrifié tout cela pour l'amour de ceux que vous tourmentez; c'est moi-même que vous tourmentez en eux. Mon culte, à moi, c'est de faire le bien des êtres; si vous faites du mal aux êtres, c'est une insulte à moi-même.

C'est pour les êtres que j'ai accompli le bien, que j'ai gagné les sauveurs, que j'ai acquis les Perfections, en m'appliquant au bien des êtres; c'est parce que je travaillais en esprit au bien des êtres, que j'ai brisé l'armée de Māra; c'est par les êtres, grâce à leurs actions de toute sorte que je suis devenu un Bouddha.

Où réaliser la compassion dans ce monde? Où exercer la bienveillance? Où l'Apathie, la Joie auraient-elles eu leur objet? Et la Libération, par exemple? Au profit de qui la Patience aurait-elle été pratiquée avec un esprit de compassion, s'il n'y avait pas eu à chacune de mes naissances les êtres, comme un ami, pour que je les aime?

Ce sont les êtres, nés comme éléphants ou toute autre Destination, qui ont été maintes fois la matière de mes dons; ce sont les êtres qui ont été le réceptacle de mes dons: c'est eux à qui je les ai fait prendre; c'est par les êtres que, de naissance en naissance, ma compassion a pu grandir; si je protège les êtres, à qui est-ce que je rends service?

S'il n'y avait pas, dans la transmigration que tant de maux assaillent, des êtres vivants soumis au jeu du tourbillon des naissances quand ils arrivent chez Yama, pourquoi donc aurais-je souhaité de sortir des trans-

migrations, d'avoir cette grandeur presque surnaturelle d'être un Sugata, s'il n'y avait pas les êtres que je chéris?

Et tant que brille cette mienne doctrine qui régit le monde, vous qui vivez, vous devez vous attacher au bien d'autrui; écoutant et écoutant encore, sans en être jamais las, tout ce que j'ai fait pour les êtres, vous ne devrez pas vous lasser de . . . ce corps.

Mūlāpattisaṁgraha.

praṇamya sarvabhāvena guroś caraṇapaṅkajam
uktās tantre pravakṣyāmi mūlāpattīḥ caturdaśa 1
ācāryānugatā siddhiḥ proktā vajrabhṛtā svayam
mūlāpattiḥ prathamoktā tatas tadapamānataḥ 2
dvitīyā kathitāpattiḥ sugatājñāvilaṅghanāt
tṛtīyā vajrajñātṝṇāṁ kopādveṣaprakāśane 3
maitrītyāgena sattveṣu caturthī kathitā jinaiḥ
bodhicittaṁ dharmamūlaṁ tasya tyāgāc ca pañcamī 4
ṣaṣṭhī sve parakīye ca siddhānte dharmanindanāt
aparipavitasattveṣu guhyākhyānāt [tu] saptamī 5
pañcabuddhātmakāḥ skandhās teṣām avajñayāṣṭamī
svabhāvaśuddhadharmeṣu navamī vicikitsayā 6
duṣṭamaitrī sadā tyājyā daśamī tatkṛtau matā
. . . . dharme ekādaśī tu kalpanāt 7
dvādaśī śrāddhasattveṣu proktā cittadūṣaṇe
samayāyathālābham mameva yā trayodaśī 8
strīṇām prajñāsvabhāvānāṁ jugupsayā caturdaśī
āsāṁ vivarjanān mantrī niyataṁ siddhim aśnute 9
eṣyate 'nyathā samayād bhraṣṭo māraiś ca gṛhyate
tato 'nubhūya duḥkhāni nirayaṁ yāty adhomukham 10
tasmān nihatamānas tu sattvā skhalitam ātmanaḥ
yathāvibhavataḥ pūjāṁ kṛtvā guroḥ samāhitaḥ 11
triśaraṇāt samārābhya bodhicittādi satvaram
gṛhṇīyān mantrato mantrī paricchedān manohitam 12
śrīmantrama . . . . . . mūlāpattisaṁgrahaḥ samāptaḥ

11 *b.* hitvā?

Les Péchés fondamentaux.

Je commence par adorer de tout mon cœur les pieds de mon Guru, deux lotus; je vais énoncer les quatorze péchés fondamentaux selon le Tantra.

Le Porte-foudre lui-même a déclaré que le Succès-magique vient à la suite du maître. Le mépriser, c'est là le premier péché fondamental.

Le second, c'est de transgresser l'ordre du Sugata: le troisième, c'est de manifester colère ou haine contre ceux qui connaissent le Foudre.

Le quatrième, au dire des Jinas, c'est de manquer de bienveillance envers les êtres; la pensée de l'Illumination est le fondement de la Loi; en manquer, c'est le cinquième péché.

Le sixième, c'est de critiquer la Loi dans son école ou dans une autre; le septième, c'est de dire les mystères à des êtres qui ne sont pas purifiés.

Les cinq Masses sont les Bouddhas; les mépriser, c'est le huitième; le neuvième, c'est le scepticisme à l'égard des Essences originellement pures.

La bienveillance pour les méchants est à rejeter; qui la pratique commet le dixième; le onzième, c'est d'imaginer . . . . . au sujet de la Loi.

Le douzième, c'est souiller la pensée . . . . . chez les croyants; le treizième, c'est recevoir irrégulièrement la doctrine.

Le quatorzième, c'est l'horreur des femmes, dont la nature propre est la Sapience; en les évitant, le sage est sûr du succès.

S'il croit autrement, il est déchu, il est pris par les Māras, il éprouve des maux, et il est précipité dans l'enfer.

Donc, brisant l'orgueil, rejetant tout ce qui fait broncher, honorant son Guru selon ses moyens, en s'y appliquant,

A partir du Triple Refuge, que le Mantrin prenne conformément aux Mantras la pensée d'Illumination etc. bien vite . . . . .

Sthūlāpatti.

sthūlāpattīḥ pravakṣyāmi yā .uktā yogasaṁvare
yāsāṁ vivarjanād yogī mudrāsiddhiṁ vigāhate 1

haṭhena yogī vīramato[1] gaṇacakre vivādakāriṇaḥ samayadviṣṭasya śrāddhasattveṣu anyathā dharmaṁ deśayato anuktakrameṇa pañcāmṛtam bhuñjānasya śrāvakāṇām madhye saptāham upavasataḥ avijñāte yoge yogitvam āropayataḥ abhājanasya vāptadharmābhiratasya guptaṁ dharmaṁ deśayataḥ sthūlāpattir bhavati. etāḥ sthūlapattayaḥ cirakālavāsabhayād bodhisattvena vivarjanīyāḥ upapannānām punar yathāvibhavataḥ sadgurum pūjayitvā punar akaraṇasaṁvaraṁ gṛhṇīyād doṣaprahāṇakāya. iti sthūlāpattiḥ samāptā.

Les Péchés graves.

Je vais dire les péchés graves qui sont énoncés dans la règle du Yoga; en les évitant, le Yogin pénètre à fond dans le succès des Gestes-magiques.

S'il s'arrête au Haṭhayoga, s'il dispute dans l'assemblée de la confrérie, s'il est hostile à son école, s'il prêche la Loi de façon hétérodoxe à des croyants, s'il mange les cinq ambroisies en dehors de l'ordre prescrit, s'il jeûne sept jours au milieu des Auditeurs, s'il prétend être un Yogin sans bien connaître le Yoga, s'il prêche la Loi secrète à celui qui n'en est pas digne ou qui se plaît à une loi ....., c'est péché grave. Ces péchés graves, un Bodhisattva doit les éviter par crainte de demeurer trop longtemps; si on les a commis, il faut adorer selon ses moyens un bon Guru et prendre le vœu de ne plus le faire, afin de se débarrasser de sa faute.

Daśākuśalakarmapathāḥ.

daśākuśalāḥ karmapathāḥ prakṛtisāvadyāḥ sugatyarcanā[2] yatnataḥ parihartavyāḥ. katame daśa. tad yathā

kāyikaṁ trividhaṁ karma vācikaṁ tu caturvidham
mānasaṁ triprakāraṁ ca daśaite 'kuśalāḥ smṛtāḥ

imān pracayena vyākhyāsyāmaḥ.

tatra kāyikaṁ tāvat prāṇātipātaḥ adattādānam kāmamithyācāraś ceti. tathā vācikam mṛṣāvādaḥ paiśunyam pāruṣyaṁ sambhinnapralāpaś ceti. mānasam abhidhyā vyāpādaḥ mithyādṛṣṭiś ceti.

(1) yoge viramato ?— (2) °arthinā ?

tatra katham prāṇātipātī bhavati. prāṇī ca bhavati prāṇasaṁjñī ca bhavati. vādhakacittaṁ ca pratyupasthitam bhavati upakramaṁ ca karoti. jīvitād vyavaropayato etāḥ pañca .... prāṇāti .... dāyī bhavati parakīyaṁ ca bhavati paraparigṛhītaśaṁjñī ca bhavati steyacittaṁ ca pratyupasthitam bhavati upakramaṁ ca karoti sthānāc ca .... nvāgataḥ adattādāyī bhavati. kāmamithyācāraś caturvidhaḥ adeśaḥ akālaḥ anaṅgam agamyaś ceti. adeśo nāma saddharmaprati ... bodhisattvālayaācāryopādhyāyadakṣiṇīyamātṛpitṛgurusaṁnidhiḥ. akālo [corr. : anaṅgaṁ] nāma mukhavarcomārgadārakadārikājaghanarandhrāḥ svahastaś ceti. agamyo nāma sarvā parastrī dharmadhvajā gotrarakṣitā gṛhītapaṇyā veśyā krītisambandhinī tiryañcaś ceti evaṁ svavatitām api sevayan kāmamithyācārī bhavati. tatra katham mṛṣāvādī nāma. vastu ca bhavati vastupattitaṁ ca bhavati vitathasaṁjñī ca bhavati vitathacittaṁ ca bhavati mṛṣāvādaṁ ca bhāṣate ebhiḥ pañcabhir aṅgaiḥ samanvāgato mṛṣāvādī bhavati. paiśunyaṁ nāma kliṣṭacittasya parabhedakaṁ vacanam. pāruṣyaṁ nāma paramarmodghāṭanam apriyavacanaṁ ca. sambhinnapralāpo nāma kāmopasaṁhitena rāgopasaṁhitena vā asambaddhapralāpaḥ. tatrābhidhyā nāma paradravyabhogaiśvaryādiṣu viṣamaspṛhācittam. vyāpādo nāma sattvavidveṣaḥ hanyantām badhyantāṁ tāḍyantām pīḍyantāṁ ca ime sattvā iti cintā. mithyādṛṣṭir nāma nāsti dattam nāsti bhuktam nāsti paralokaḥ na tiṣṭhanti śramaṇāḥ na santi brāhmaṇāḥ na santi devāḥ na vidyante buddhā bhagavanto 'rhantaḥ pratyekabuddhā bhagavanto 'rhantaḥ pratyekabuddhāḥ nāsti sukṛtam nāsti duṣkṛtam nāsti sukṛtaduṣkṛtadharmāṇām phalavipākaś ceti. uktam ca Bhagavatā Āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtre ime daśākuśalāḥ karmapathāḥ mahānarakahetavaḥ [1] — śa kuśalakarmapathasevanāt narakavinipāto na bhavati sattvānām upakārāya janmajanmopapattiṣu jāyante yatra sambuddhā bodhā .....

Les dix Chemins d'actes mauvais.

Les dix mauvais chemins d'actes sont naturellement affectés de péché: il faut donc les éviter (si on recherche) une bonne Destination. C'est à savoir :

Trois actes de corps; quatre actes de voix; trois actes d'esprit; en tout dix actes mauvais.

[1] Lacune d'une feuille.

Nous allons les expliquer en détail.

De corps : attenter à la vie; prendre ce qui n'a pas été donné; pratiquer l'amour improprement. — De voix : dire des mensonges; calomnier; médire; bavarder à tort et à travers. — D'esprit : convoiter; maltraiter; professer des vues erronées.

Comment on attente à la vie? — Il y a un être vivant; on sait qu'il y a vie; et il y a pensée de meurtre présente, et on passe à l'exécution; on prive de la vie; ces cinq . . . . .

Comment on prend ce qui n'a pas été donné? — Il y a le bien d'autrui; et on sait que c'est la propriété d'autrui; et il y a pensée de vol présente, et on passe à l'exécution; et de la place . . . . .

Quatre catégories de pratique impropre de l'amour : ce n'est pas le lieu; ce n'est pas le temps; ce n'est pas l'organe; c'est personne interdite. Pas le lieu : . . . . . (contraire à) la Bonne Loi; un asile de bodhisattva, un maître, un professeur, un homme qui a droit aux honoraires, un père, une mère, un guru sont présents. Pas le temps : . . . . . Pas l'organe : la bouche, l'anus, l'orifice d'un garçonnet ou d'une fillette, la main. Interdit : . . . . . la femme d'autrui, celle qui a la bannière de la Loi, qui est gardée par son nom de famille, qui a été achetée, une courtisane. . . . . . et les animaux.

Comment est-ce qu'on est un menteur? Il y a un objet, et il y a . . . d'objet; il sait que c'est faux, et il a la pensée du faux et il dit un mensonge. Il faut ces cinq conditions pour faire un menteur.

Calomnier, c'est le propos d'une mauvaise pensée pour percer autrui. Médire, c'est découvrir les tares d'autrui, tenir des propos inamicaux. Bavarder à tort et à travers, c'est tenir des propos décousus sous l'influence du désir ou de la passion.

Convoiter, c'est avoir une pensée d'envie à l'égard des biens, des richesses, des dignités, etc., d'autrui. Maltraiter, c'est être hostile aux êtres, penser ainsi : Qu'on les frappe! Qu'on les enchaîne! Qu'on les batte! Qu'on les torture! Professer des vues erronées : c'est dire qu'il n'y a pas de don, qu'il n'y a pas de . . . . ., qu'il n'y a pas un autre monde, que les śramaṇas ne tiennent pas, que les brahmanes n'existent pas, que les dieux n'existent pas, qu'il n'y a pas de Bouddhas, Bhagavats, Arhats, de Bouddhas-pour-soi, Bhagavats, Arhats, qu'il n'existe pas de bonne action, qu'il n'existe pas de mauvaise action, qu'il n'y a pas de concoction du bien ou du mal fait. Et Bhagavat a déclaré dans l'Ārya Saddharmasmṛtyupasthānasūtra du Mahāyāna que ces dix mauvais chemins d'actes sont les causes des enfers . . . . . Si on pratique les dix bons chemins d'actes, on ne tombe pas en enfer, on naît de nais-

sance en naissance pour rendre service aux êtres là où il y a des sambuddhas .....

II. Dṛṣṭāntamālya, Dṛṣṭāntapaṅkti et Sūtrālaṁkāra.

Le volume du Tandjour, Mdo Ṅe XCIV, qui contient, en outre des Ṣaḍgatikārikās litigieuses, quatre ouvrages expressément attribués à Aśvaghoṣa (1. Buddhacarita, 12. Aṣṭākṣaṇakathā, 22. Śokavinodana, 23. Daśākuśalakarmapathanirdeśa), a en outre incorporé dans sa masse hétérogène un ouvrage anonyme dont le titre suggestif semble inviter l'attention : en sanscrit *Dṛṣṭāntamālya*, en tibétain *Dpe'i phreṅ ba*. L'un et l'autre signifient : «La Guirlande des Exemples». J'ai déjà montré (*Journ. asiat.*, 1927, II, p. 100) que les mots sanscrits *mālā*, subsidiairement *mālya*, et *paṅkti* sont, au regard du tibétain, des termes susceptibles d'être synonymes et traduits en tibétain par *phreṅ ba* «la guirlande», Le Dṛṣṭāntamālya évoque donc, du fait de son titre, l'énigmatique Dṛṣṭāntapaṅkti surgie des fouilles de l'Asie Centrale pour disputer au glorieux Aśvaghoṣa la paternité du Sūtrālaṁkāra. Le minutieux catalogue de Palmyr Cordier mentionne encore deux autres titres plus développés, fournis l'un par le colophon du texte, l'autre par l'Index du Tandjour. Le colophon porte : *saṅs rgyas mčhog gi dpe*, que Cordier restitue en un sanscrit hypothétique : *buddhaparamadṛṣṭānta* «exemple du Bouddha sublime»; l'Index a : *saṅs rgyas kyi yon tan thos pa'i phan yon ston pa dpe'i phreṅ ba las saṅs rgyas mčhog gi dpe*, rendu ainsi en sanscrit par Cordier : *buddhaguṇaśrutyanuśaṁsānirdeśadṛṣṭāntamālye buddhaparamadṛṣṭānta*, «exemple du Bouddha sublime (tiré) de la Guirlande des Exemples, enseignant le profit d'écouter les vertus du Bouddha». Ce titre développé a l'avantage d'indiquer que la traduction tibétaine recueillie dans ce

volume, où elle n'occupe que quatre feuillets (415 *b* 5-419 *b* 6), est une portion détachée d'un ouvrage plus étendu.

Le texte s'ouvre par des stances de bénédiction que nous négligerons temporairement, afin d'aborder au plus vite le sujet de l'ouvrage. Il débute ainsi :

de yaṅ 'di ltar rjes su thos te. yul Gan dha ra nas čhoṅ pa kha čig bčom rlag tu soṅ ba daṅ da da na mčhod rten rnams la yaṅ bsten bskur daṅ bčas pas phyag byed par 'gyur pa daṅ de la 'di ni dge bsñen yin no sñam du śes nas bram ze rnams kyis bźad gad byas par 'gyur te źes grag go. de nas re źig na de sos ka'i dus kyi phyi dro'i che bram ze źig gi lam sraṅ na 'dug go. der bram ze kha čig khrus byas śiṅ dris byugs pa daṅ zas la spyad pas dbaṅ po chim pa daṅ khaṅ pa sgo'i phyogs na lag pa rṅa yab thogs śiṅ mčhod phyir dkar pa thogs la gčig tu śas čher brgad de gtam la rjes su čhags śiṅ dga' bas kun tu 'khod par gyur pa daṅ de rnams kyis dge bsñen de bltas nas rab tu brgad do. bram ze gźan źig gis kyaṅ smras pa saṅs rgyas kyi dge bsñen khyod chuṅ śog stan yod par 'dug čig.

Voici comment il a été entendu par tradition (= *tad yathānuśrūyate*). Un marchand était venu du pays de Gandhāra jusqu'à Mathurā, et de lieu en lieu il rendait hommage aux stūpas et il les vénérait, et les brahmanes ayant reconnu que c'était là un upāsaka se mirent à se moquer de lui. Et puis ensuite, un jour, par une après-midi de la saison chaude, il vint à passer par une ruelle de brahmanes. Et là il y avait des brahmanes qui avaient pris leur bain et se frictionnaient, ou qui, après avoir vaqué à leur repas, le corps bien restauré, se trouvaient à la porte de leur maison, tenant en main des émouchoirs ou de l'herbe sacrée pour le culte, et tous ensemble s'amusaient à planté, s'occupaient à bavarder, assis bien confortablement. Et quand ils virent l'upāsaka, ils s'en donnèrent à se gausser de lui. Et un autre brahmane lui dit : «Hé! l'upāsaka du Bouddha! un moment, viens donc t'asseoir.»

Inutile de pousser plus loin. Tous ceux qui connaissent le Sūtrālaṁkāra ont reconnu le début du premier conte édifiant tel que le rapporte Kumārajīva, traduit en français par Huber. La Dṛṣṭāntapaṅkti s'ouvrait par le même récit : l'industrie de M. Lüders en a restitué quelques fragments, qui suffisent pour

contrôler une fois de plus l'extraordinaire fidélité du tibétain. La stance qui exalte le Gandhāra se lit ainsi dans la traduction tibétaine (p. 418 *b* 2) :

Gan dhā ra źes bya ba'i yi ge ni don phyin či ma logs par grags pa yin te či'i phyir źe na.

gā źes bya ba sa ru bčad
sa de gaṅ źig yaṅ dag 'jin
skyes bu dam pa de rnams ni
dam pa sa 'jin čes bśad do

Les syllabes du mot Gandhāra, pourquoi énoncent-elles un sens qui n'est point de travers? Si on demande pourquoi :

Le mot gā désigne la terre; ceux qui maintiennent parfaitement cette terre, ceux-là sont de vrais mâles, les gens de bien les appellent Mainteneurs de terre.

Il convient de noter et d'admirer aussi une fois de plus la merveilleuse fidélité des traductions tibétaines. Les débris de l'original sanscrit publiés par M. Lüders p. 137 se reportent pièce à pièce sur le calque tibétain : *gandhārāka* = *gandhāra pa; avitathārtha* = *don phyin či ma logs par; imāny akṣarāṇi* = *źes bya ba'i yi ge; sadbhiḥ* = *dam pa; proktā* = *čes bśad; gāndhārakāḥ* = *sa 'jin.*

Sans entreprendre une comparaison détaillée des textes, je marquerai toutefois que les noms des maharṣis cités dans le chinois (Huber, p. 5) et restés inexplicables jusqu'ici se déchiffrent grâce au tibétain. Huber donne : *Tchan mo kien tch'e t'o* — *P'o sa* et *Vasiṣṭha* — et *T'i che a tche ye.* Le tibétain porte : *'pho ba, me 'bar ba, rgyas pa, gnas 'jog, rgyun śes, phur bu gsum pa, rgyun śes kyi bu.* Le mot *'pho ba* est le correspondant du sk. *cyu, cyav;* il s'agit donc de Cyavana. *Me 'bar ba* « feu-enflammer » traduit Jamadagni. *Rgyas pa* « l'étendu » correspond à Vyāsa. *Gnas 'jog* « lieu-hacher » = Vasiṣṭha (vāsī « hache »). *Rgyun śes* « continuité-connaître » = Atri. *Phur bu*

gsum pa « les trois crocs » = Triśaṅku ». *Rgyun śes kyi bu* « le fils de Rgyun śes » = Ātreya.

Il est donc hors de doute que le tibétain n'a pas été traduit sur la version chinoise de Kumārajīva, mais sur l'original sanscrit, qu'il suit pas à pas, tandis que Kumārajīva ne se fait pas faute d'élaguer les menus détails. Le récit tout entier se développe en exacte correspondance de part et d'autre, jusqu'à la conclusion, p. 419*a*5 :

de nas bram ze de rnams de bźin gśegs pa'i yon tan gyi bsṅags pa thos pa daṅ saṅs rgyas la mṅon par dad par gyur to.

Et ensuite ces brahmanes, ayant entendu l'éloge des vertus du Tathāgata, eurent manifestement foi dans le Bouddha.

Kumārajīva écrit (trad. Huber, 9) : « Quand les brahmanes eurent entendu ces stances, les uns obtinrent la foi, d'autres renoncèrent au monde, d'autres obtinrent la Voie. »

La divergence entre les deux versions implique peut-être une divergence de doctrines; le tibétain se contente de transformer les incrédules brahmanes en croyants, sans leur accorder l'accès des deux stages supérieurs que le chinois leur octroie. Nous ne connaissons pas encore assez les nuances qui séparaient les écoles par ailleurs voisines pour exploiter cette donnée. Mais, tandis que le chinois s'arrête ici pour passer à un autre récit, le tibétain poursuit :

'dis či źig ston pa (ston pa) yin źe na. de ltar saṅs rgyas kyi yon tan thos pas bčom ldan 'das la mṅon par dad par śes pas dad pa la ni gźan rnams kyaṅ yaṅ dag par gźug par bya's źes ñe bar ston pa'i mdo brcams pa yin no. de yaṅ dge sloṅ dag khyed rnams kyis rjes su brce ba daṅ gaṅ sñiṅ brce bar bya'o źes rgya čher gsuṅs pa'i phyir te saṅs rgyas mčhog la gsuṅs pa'i phan yon gyi mdo sde dag la yaṅ ñe bar sbyar bar bya'o.

yaṅ 'dis či źig ston če na. de ltar saṅs rgyas kyi yon tan thos pa don gźan la mṅon par źen pa'i bram ze rnams kyaṅ bčom ldan 'das la mṅon

par dad par gyur na. saṅs rgyas kyi yon tan thos pas rna dkrugs pa lta smos kyaṅ ci dgos te khyed rnams saṅs rgyas kyis yon tan thos pas dad pa rnam par 'phel bar ci'i phyir mi 'gyur te. de bas na saṅs rgyas kyi bka' dag gi bsṅags pa mñam par śin tu 'dod pa'i khyim na gnas pa daṅ rab tu byuṅ ba khyed rnams kyis m. yaṅs par mñam par bya's źes 'di ni yaṅ dag par skul bar byed pa yin no.

saṅs rgyas mchog gi dpe de daṅ po rjogs so. Rgya gar gyi mkhan po dharma śrī bhadra daṅ lo cā ba bande chul khrims yon tan gyis bsgyur ciṅ dge sloṅ rin čhen bzaṅ pos bčos nas źus te gtan la phab pa.

Si on demande : Qu'est-ce qui est enseigné par là ? Voici : Sachant ainsi que ceux qui avaient entendu les vertus du Bouddha ont eu manifestement foi en Bhagavat, il faut qu'on fasse aussi entrer les autres dans la foi. C'est pour cela que le sūtra de proche enseignement (upadeśa sūtra) a été entrepris. Et de plus, vous autres moines, vous devez avoir de l'affection et de l'amour, etc.; puisque de telles paroles vous ont été adressées tout au long, vous devez vous attacher de près au Bouddha sublime et aux sūtras salutaires qu'il a prononcés. Honorez-les et récitez-les à ceux qui écoutent la Loi.

Et puis encore si on demande : Qu'est-ce qui est enseigné par là ? Puisque des brahmanes même qui étaient attachés à d'autres doctrines sont devenus manifestement croyants en Bhagavat après avoir entendu les vertus du Bouddha, on voit que, du fait d'entendre les vertus du Bouddha, les oreilles sont ébranlées; quel besoin donc de le dire ? Pourquoi, vous autres, votre foi ne s'accroîtrait-elle pas en écoutant les vertus du Tathāgata ? Ainsi donc, vous autres, maîtres de maison et religieux sortis du monde qui désirez vivement écouter l'éloge du Bouddha et des paroles impératives du Bouddha, écoutez bien (le sūtra). C'est ainsi qu'il excite le zèle intégral.

Le premier exemple du Bouddha sublime est terminé.

Traduit par le pandit indien Dharmaśrībhadra et le Lotsava Bande Chul khrims yon tan. Revu et corrigé par le religieux Rin čhen bzaṅ po.

Observons tout d'abord que le colophon présente bien ce récit comme le premier de la série des exemples; c'est la place qu'il occupe en effet dans le Sūtrālaṁkāra et dans la Dṛṣṭānta-paṅkti. La leçon qui s'intercale entre la fin du récit, tel qu'il se retrouve dans le Sūtrālaṁkāra, et le colophon n'est pas un de ces détails secondaires que le traducteur chinois pouvait

négliger par des raisons de goût. Au reste, Kumārajīva est si peu enclin à écarter les leçons de ce genre qu'il en traduit çà et là tout au long de son ouvrage. Le conte qui suit immédiatement celui-ci, le Disciple du Bouddha qui réfute les systèmes Sāṅkhya et Vaiśeṣika, se termine (Huber, p. 22) par ces mots : «Pourquoi ai-je raconté cela? Parce que les hérétiques sont constamment égarés par les mauvais traités; c'est pourquoi il faut leur expliquer le Sūtra des Douze Nidānas pour les en affranchir.» V, 26, Le Criminel converti (p. 138) : «Si ce criminel qui était enfermé dans la salle du Saṁgha a obtenu la Délivrance finale en écoutant la Loi, à plus forte raison (la doivent obtenir) ceux qui écoutent la Loi (sans être des criminels). Il convient donc que les voyageurs se rendent aux stūpas pour y écouter la Loi.» V, 17, Le Roi Aśoka réduit à la pauvreté (p. 145) : «Pourquoi avons-nous fait ce récit? (Pour montrer que) les richesses ne durent pas... Qu'on fasse la charité sans discontinuer.» VIII, 46, Le Caṇḍāla qui refuse d'exécuter un criminel (p. 221) : «Pourquoi ai-je raconté ce cas? Pour montrer que...» VIII, 47, La Conversion d'Upāli (p. 230) : «Pourquoi avons-nous raconté ce cas? (Pour montrer que)...» VIII, 53, Le roi (Mahā Prabhāsa), le Cornac et l'Éléphant furieux (p. 263) : «Pourquoi ai-je raconté ce cas? Nous avons raconté ce sūtra (pour montrer que)...» VIII, 54, Māra et Upagupta (p. 273) : «Dans quel but ai-je raconté ce cas? Si les grands Śrāvakas veulent obtenir...» IX, 55, Le roi Aśoka et le bhikṣu (p. 278) : Pourquoi ai-je raconté cela? Pour montrer que...» IX, 56, Mahākāśyapa, Indra et Śacī (p. 283) : «Pourquoi ai-je raconté cela? Pour que les hommes intelligents...» IX, 57, Le Bouddha désavoue Śāriputra (p. 287) : «On voit donc que...» IX, 58, Le sermon de Bénarès (p. 299) : Pourquoi ai-je fait ce récit? Pour montrer que...» X, 60, Le moine et l'homme adonné aux pratiques superstitieuses (p. 307) : «Pourquoi ai-je raconté

cela? : Pour montrer que)... » XII, 65 (p. 355) : «Pourquoi peut-on gagner la Délivrance finale par ce moyen?... » XIV, 69, L'Éléphant blanc à six défenses (p. 411) : «Pourquoi avons-nous mentionné cet avadāna?... » XV, 83, La Chatte et son petit (p. 452) : «Pourquoi avons-nons raconté cette parabole?...» (suivent 27 lignes de leçon pour 10 lignes de récit). XV, 84, La Colonne de pierre (p. 454) : «La colonne de pierre est comparable au saṁsāra... » (suivent 22 lignes de leçon pour 18 lignes de récit). XV, 85, Le serviteur du Roi (p. 455) : «Par cette parabole on peut apprendre... » (suivent 23 lignes de leçon pour 12 lignes de récit). XV, 86, Les Chevaux habitués à tourner la meule (p. 456) : «Il en est de même de tous les êtres... » (suivent 16 lignes de leçon pour 18 lignes de récit). XV, 87, Le Roi malade (p. 458) : «Je vais maintenant expliquer le sens de cette parabole...» (une page de leçon pour une page de récit). XV, 88, Les deux femmes qui mangent des mangues (p. 459) : «Ainsi en est-il des hommes du monde... » (14 lignes de leçon pour 7 lignes de récit). XV, 89, Le Bhikṣu qui obtient des terres (p. 460) : «Je vais maintenant expliquer le sens qui est attribué à cette parabole... » (une page et demie de leçon pour une demi-page de récit). XV, 90, Le Marchand de Takṣaśilā (p. 463) : «J'ai donné cette parabole (pour montrer qu')il en est de même du Sublime... » (suivent 27 lignes de leçon pour 42 lignes de récit).

Les huit derniers, 83-90, se décèlent à première vue comme un groupe distinct; le récit y est à peine esquissé. tandis que la leçon est le morceau essentiel. Il y a entre le reste du livre et cette section la même différence qu'entre La Fontaine et la fable ésopique. Personne ne voudrait, je pense, imputer à l'auteur du Sūtrālaṁkāra la paternité de ces pauvres apologues. Il semble bien qu'on surprend ici en flagrant délit un retoucheur moralisant plus qu'artiste. Le texte aurait-il été rema-

nié? L'invocation liminaire, que nous avons jusqu'ici laissée de côté, va peut-être nous aider à résoudre ce problème.

Le texte débute ainsi :

Rgya gar skad du dri ṣṭan ta mā lya. bod skad du dpe'i phreṅ ba.

'jam dpal gźon nur gyur pa la phyag 'chal lo.

dan por smra ba rnams kyi rab mčhog ston pa daṅ
srid pa gsum gyi 'dod čhags rnams 'jom čhod daṅ ni
thams čad mkhyen pa'i bstan pa bdud rc'i snod gyur pa
gaṅ zag mčhod brgyad kyis brgyan dge 'dun rab btul čiṅ
bsam rjogs rcib logs 'cher la sogs pa de daṅ de
thams čad yod smra'i khyu mčhog dad pas mčhod byas te
dpe'i phreṅ ba 'di ni bdag gis bśad par bya
rab blo'i legs sbyar ma sbas 'di na de bstan gyis
yon tan daṅ skyon gyi(s) mchan ñid khoṅ du čhud pa las
mčhod par bya ba daṅ mčhod par bya ba ma yin pa
rtogs par 'gyur bas yon tan daṅ skyon gyi mchan ñid
khoṅ du čhud pa las rab tu 'bad par bya'o.

En langue de l'Inde : Dṛṣṭāntamālya. En langue du Tibet : Dpe'i phreṅ ba.

Hommage à Mañjuśrī Kumārabhūta.

Tout d'abord, hommage au Maître très excellent de ceux qui ont la parole, à celui qui a détruit et tranché les désirs des trois existences, à la Communauté ornée des huit classes d'Individus, qui est le vase de cette ambroisie : l'enseignement de l'Omniscient, et qui est bien disciplinée, à Idée-Pleine, à Côte-Flanc, à Hennissement et à toute cette compagnie qui déclare que Tout-existe. Leur ayant fait hommage avec foi, je vais énoncer cette Guirlande d'Exemples. Dans cette bonne composition d'esprit excellent, par cet enseignement, on comprendra à fond les caractères des vertus et des vices, et par suite on saura ce qu'il convient d'honorer et ce qu'il ne convient pas d'honorer, et parce qu'on aura compris à fond on devra fixer avec certitude les caractères propres des vertus et des vices.

Ici encore, le tibétain correspond stance pour stance au chinois de Kumārajīva. Nous retrouvons le Fou na du chinois

(= Pūrṇa) dans le «Idée-Pleine» = Pūrṇāśa, qui est la forme complète de ce nom; le Hie = Flanc = Pārśva du chinois dans Côte-Flanc = Pārśva; l'Assemblée des Sa p'o che p'o = Sarvāstivādins dans la Compagnie qui déclare que Tout (sarva) existe (asti). Dans cet accord continu, deux divergences n'en prennent que plus de relief. Le chinois dit : «Je vais énoncer par ordre et faire connaître le Tchoang yen louen = Traité des Ornements = Alaṁkāraśāstra.» Le tibétain porte : «Je vais énoncer cette Guirlande d'Exemples = Dṛṣṭāntapaṅkti (ou °mālā ou °mālya).» Et dans la liste des docteurs éminents auxquels s'adresse l'hommage de l'auteur, au lieu du «maître des śāstras Mi tchö = Mecaka», surgit un nom inattendu : «Hennissement ('Cher)», qui traduit, selon la pratique régulière des interprètes tibétains, un nom original de même signification en sanscrit, et ce nom ne peut être que celui d'Aśvaghoṣa = «Voix de Cheval», en chinois Ma ming «Hennissement de Cheval». Ainsi l'ouvrage, en changeant de titre, a changé partiellement de patron : Mecaka, avec Pūrṇa et Pārśva, dans l'Alaṁkāraśāstra (Tchoang yen louen); Aśvaghoṣa, avec Pūrṇāśa et Pārśva, dans la Dṛṣṭāntapaṅkti. Lequel des deux noms paraissait dans l'ouvrage primitif? Lequel a été substitué ultérieurement? Il semble que le choix ne puisse être douteux : l'obscur Mecaka avait sans doute partagé avec Pārśva et Pūrṇāśa, plus connus que lui, l'honneur d'avoir formé ce disciple de génie, Aśvaghoṣa; la piété d'un élève, seule, pouvait assurer à ce docteur si peu notoire une mention parmi les maîtres de l'école Sarvāstivādin. C'est le cas d'appliquer la leçon par où s'ouvrent les deux textes : Il faut savoir distinguer qui est digne d'hommages et qui n'en est pas digne. Ce n'est pas un remanieur qui aurait eu l'idée d'effacer Aśvaghoṣa pour donner la place à Mecaka. Le Sūtrālaṁkāra, ou Alaṁkārasūtra, traduit en chinois par Kumārajīva, représente donc l'ouvrage primitif, l'œuvre d'Aśvaghoṣa. La Dṛṣṭāntapaṅkti, ou Dṛṣṭān-

tamālā (°mālya), si elle est l'œuvre de Kumāralāta comme l'indique le manuscrit d'Asie Centrale mis en lumière par M. Lüders, est une nouvelle édition du Sūtrālaṁkāra, *kalpanāmaṇḍitikā* «parée à son goût propre», en addition aux *alaṁkāras* «ornements» de l'original, augmentée de leçons morales et grossie d'apologues, leçons et apologues traités comme des «exemples», selon la méthode propre de l'«École des Exemples» (*dārṣṭāntika*) dont Kumāralāta était le fondateur. Que le procédé puisse choquer nos idées sur la propriété littéraire, la chose importe peu; c'est un genre de propriété que l'Inde n'a jamais soupçonné. Kumāralāta a pu attacher son nom à l'ouvrage remanié sans soulever aucune protestation; lui aussi, il prenait son bien où il le trouvait. Il est permis de supposer que plusieurs de ces leçons morales avaient inversement été introduites dans le texte d'Aśvaghoṣa quand le traducteur Kumārajīva en reçut la communication, orale ou manuscrite : ainsi s'expliquerait la présence d'un petit nombre de ces leçons dans le corps du livre, quatre dans les cinquante premiers contes, la sixième décade presque toute entière, deux ou trois dans la treizième décade, et presque toute la neuvième décade. C'est peut-être à cause de cette parenté équivoque que le texte tibétain, contrairement à l'usage constant des traducteurs du Tandjour, n'a pas indiqué le nom de l'auteur : dans la petite collection de quarante-trois textes que forme le volume Ṅe XCIV du Tandjour, le cas est unique; les deux derniers numéros, 45 et 46, consacrés à l'histoire de Khotan, font un groupe à part. L'enfant de deux pères ne savait plus duquel se réclamer. Observons encore que le Tandjour tout entier, la Patrologie du bouddhisme, ne contient pas un seul texte qui soit donné comme l'œuvre de Kumāralāta, tandis qu'Aśvaghoṣa y figure, à tort ou à raison, comme l'auteur de quinze ouvrages.

III. Ālayārāma.

Aśvaghoṣa, dans un poème d'authenticité certaine, le Saundarananda, au chant XII, vers 22, écrit :

loke 'sminn ālayārāme nirvṛttau durlabhā ratiḥ

En ce monde ālayārāma, rare qui trouve son plaisir dans la cessation (= le Nirvāṇa).

Aśvaghoṣa, qui possède et manie à son aise toute la littérature canonique du bouddhisme, utilise ici une expression consacrée, sanctifiée par le Bouddha dans une occasion capitale, quand il venait d'atteindre la Bodhi. Le texte se trouve en pali dans le Vinaya, au début du Mahāvagga, I, 5 = Saṁyutta, I, 136. Le Bouddha commence par exalter la Loi qu'il vient de connaître, et il ajoute en contre-partie : *ālayārāmā kho panāyaṁ pajā ālayaratā ālayasammuditā* « mais ce monde se plaît à l'attachement, goûte l'attachement, jouit de l'attachement ». La formule correspondante en sanscrit figure dans le récit parallèle du Mahāvastu, III, 314 : *ālayārāmo khalu punar ayam* [*lokaḥ*] *ālayarato ālayasammudito.* Le Lalita Vistara, chap. XXV, p. 392, omet ce membre de phrase, et ne mentionne l'ālaya que sous l'aspect négatif : *dharmo . . . anālayaḥ* « la Loi . . . où il n'y a pas d'attachement » ; le pali dit de même : *Tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne* « la Loi sans attachement qui est prêchée par le Tathāgata », mais dans un contexte très différent et dans une collection différente : Aṅguttara, II, 131, où sont exposées les quatre merveilles (*acchariya abbhuta dhamma*) du Bouddha. Il est difficile de croire que l'omission

du Lalitavistara est due au hasard, et aussi la substitution d'un membre de phrase venu d'ailleurs. Il est encore plus difficile de le croire quand on voit quel rôle ce petit membre de phrase a été appelé à jouer plus tard. Le Vinaya des Dharmaguptas et celui des Mahīśāsakas avaient conservé, eux aussi, l'expression consacrée; les traductions qui en ont été données en chinois valent d'être signalées à l'attention. Le Sse fen liu (Dharmagupta), chap. 31, Tok., XV, 5, 7 *a,* dit : «Les êtres... s'appuyant sur les vues hétérodoxes se plaisent dans le 樔窟 *tch'ao k'ou.*» *Tch'ao,* d'après Couvreur, signifie «cabane de gardien élevée sur des pieux dans un lieu marécageux» et aussi «prendre le poisson au moyen d'une nasse ou d'un barrage»; *k'ou* «habitation creusée dans la terre, antre, caverne, grotte, tanière, fosse, trou, ouverture»; le sens semble donc être «fosse à prendre le poisson». La même expression revient dans la stance qui suit : «La voie que j'ai accomplie est trop difficile pour que je l'énonce en faveur de ceux qui demeurent dans le *tchao kou.*» Le Wou fen liu (Mahīśāsaka), chap. 15, Tok., XVI, 1, 90 *a,* emploie une expression analogue : «Les êtres se plaisent, s'attachent au 窟宅 *k'ou tche* des trois Limites (dhātu)», et de même dans la stance qui suit. Le caractère *tche* désigne l'habitation au sens le plus général; *k'ou tche* sera donc «un trou qui sert d'habitation». Les traducteurs des deux Vinayas ont donc pris *ālaya* au sens le plus concret (comme dans le nom de l'Himālaya, par exemple).

Le sutta de l'Aṅguttara, II, 131 (Catukka nipāta, n° 128), que j'ai déjà signalé à cause de l'expression *anālaya dhamma,* reprise par le Lalitavistara, contient aussi la formule que je viens de suivre dans les Vinayas : *ālayārāmā bhikkhave pajā ālayaratā ālayasammudita sā Tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne sussūyati... ayam paṭhamo acchariyo abbhuto dhammo pātubhavati* «Le monde, ô mendiants, se plaît à l'attachement, goûte l'attachement, jouit de l'attachement. Et quand le Ta-

thāgata prêche la Loi où il n'y a pas d'attachement, ce (monde) a le désir de l'entendre.... C'est la première merveille». Le jour où le Mahāyāna a bouleversé toute l'ancienne psychologie et par suite toute l'ancienne mystique, en introduisant une faculté nouvelle qui glissait la notion du continu dans la doctrine traditionnelle du momentané, la faculté de la notation du Tréfonds (ālayavijñāna), c'est le sutta de l'Aṅguttara (ou, plus exactement, son parallèle sanscrit de l'Ekottara āgama, traduit en chinois Tok., XII, 1, 70 *a*), qui a servi de justification à la doctrine nouvelle. Asaṅga, au début de son traité Mahāyānasamparigraha śāstra (trad. Paramārtha, Tok., XVIII, 9, 48 *a*), dit: «Cet ālaya, dans le Véhicule des Śrāvakas, le Tathāgata l'a indiqué par des noms divers. Dans l'Ekottara Āgama il dit : Le monde se plaît à l'ālaya, goûte l'ālaya, etc.» [tout le passage est cité *in extenso*]. La traduction du même passage par Hiuan-tsang (*ibid.*, 30 *b*) ne diffère que par le choix des termes. K'oei ki, le disciple de Hiuan-tsang, dans son sous-commentaire sur le commentaire de la Triṁśikā compilé par son maître, recopie fidèlement Asaṅga (La Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, p. 180).

L'expression *ālayārāma* a donc servi à faire le pont entre les deux Véhicules. L'emploi du terme par Aśvaghoṣa éveille donc l'attention. Une tradition, qui semble née en Chine, désigne Aśvaghoṣa comme l'auteur du K'i sin louen (Mahāyāna śraddhotpāda śāstra). La question est débattue avec passion au Japon; M. Demiéville vient de l'exposer au public occidental dans un magnifique mémoire : *Sur l'authenticité du Ta tch'eng K'i sin louen*, *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, II, 2, Tokyo, 1929. L'hémistiche du Saundarananda prendra peut-être une place dans l'arsenal de la controverse.

IV. Deux stances.

Au moment où les efforts se conjuguent pour ramener à la lumière tout ce qui se rattache au souvenir d'Aśvaghoṣa, je signale que le Tch'ou yao king (Nanj., 1321: Tok., XXIV, 5-6) = Udāna [et non Avadāna, comme la Concordance l'indique à tort] sūtra nous a conservé deux vers de ce poète. Le Tch'ou yao king est la collection de l'Udānavarga accompagnée d'un commentaire qui serait dû, comme la compilation elle-même, à Dharmatrāta. La traduction chinoise, œuvre de l'Indien Saṅghabhūti et du Chinois Fo nien, est datée de 398.

Le vers 8 de l'Anityavarga (Tok., p. 38^{a}) porte :

Vieillards, jeunes enfants et hommes entre les deux âges avancent peu à peu par rangs, comme le fruit qui attend la maturité (pour tomber).

Le commentaire dit sur ce vers :

Jadis le vénérable Soleil 日尊者 Son-de-Cheval 馬聲 Ma cheng a dit en vers :

« Tantôt c'est dans le sein maternel, tantôt c'est à la sortie même qu'il meurt; en pleine force de l'âge, il n'évite pas la mort; vieillard décrépit, il l'accueille avec résignation.

« Tel l'arbre qui produit des fleurs à la folie: quand le fruit se noue, il n'en reste que peu; oubliées, il faut qu'elles veuillent le quitter; elles guettent l'ordre d'appel, et s'impatientent. »

Ma cheng « Son-de-Cheval » est sans aucun doute la traduction du sanscrit Aśvaghoṣa ; la traduction par Ma ming « Hennissement-de-Cheval », constante après Kumārajīva, n'était pas encore établie à la fin du IVe siècle. Le titre de Je tsouen tche « Soleil-Vénérable » rappelle le passage bien connu où Hiuan

tsang (*Mém.*, II, 214 : *Vie*, 274) énumère «les Quatre Soleils» qui éclairent simultanément le monde : à l'Est, Aśvaghoṣa; au Midi, Deva; à l'Ouest, Nāgārjuna; au Nord, Kumāralāta. Je ne crois pas que le titre se soit encore rencontré jusqu'ici dans un texte. Et une fois de plus nous voyons Aśvaghoṣa mettre en œuvre un texte canonique, comme fait le Sūtrālaṁkāra. Il est difficile d'admettre que l'auteur du commentaire puisse être Dharmatrāta; si celui-ci est le contemporain de Kaniṣka, il ne peut citer Aśvaghoṣa comme un vénérable du passé 昔.

Un peu plus bas, sur le vers 14 du même varga :

Tout ce qu'on se donne de peines, tout ce qu'on a de profit en ce monde, comme l'eau frappée par un bâton, tout cela va et vient à la fois.

Après une longue glose, le commentaire ajoute :

Le vénérable Ma cheng [comme ci-dessus] a dit de même :

«Les douleurs se combinent pour former le corps; la vieillesse, la mort le guettent; le poison, l'épée, la flamme brûlante l'assiègent; dix mille douleurs le surveillent et montent la garde.»

Un chercheur plus heureux que moi saura peut-être trouver la source de ces deux vers, expressément cités comme des vers d'Aśvaghoṣa dans une traduction datée de 398.

UN
RITE ZERVANITE CHEZ PLUTARQUE,

PAR

E. BENVENISTE.

Dans le chapitre si instructif où Plutarque (*Is. et Osir.*, 47) résume les principes d'une religion perse que l'on a prise longtemps pour le mazdéisme, les détails se composent si bien qu'ils indiquent, sinon une seule source, du moins une même inspiration. On n'y relève aucune des incohérences coutumières aux historiens comme Strabon, dont le scrupule va seulement à juxtaposer, sans les confondre, mais aussi sans les concilier, les notions apprises et les observations directes. Plutarque a dû trouver chez Théopompe et probablement chez Eudème de Rhodes un exposé systématique des croyances et des rites attribués à la religion des Mages. Cet exposé qui, selon toute apparence, reflétait l'enseignement donné à l'Académie, prenait le monde à l'origine, décrivait la naissance des dieux, rapportait à des principes définis les pratiques des hommes vis-à-vis des dieux et des êtres, exposait la destinée des âmes après la mort et le sort de l'univers enfin délivré du mal.

La doctrine rapportée par Plutarque semble assez voisine du mazdéisme pour qu'on n'ait jamais hésité à l'y assimiler. Mais déjà en principe, une comparaison risque d'être fallacieuse qui se fonde sur le mazdéisme comme sur un système cohérent et invoque l'Avesta comme un recueil canonique. En outre, on ne peut la poursuivre qu'en négligeant ou en dépréciant la valeur de certaines divergences plus précieuses que les points communs. Si, de ces différences, nous réussissons à trouver la raison en dehors du mazdéisme, l'enchaînement même de l'exposé contraint à admettre que tout l'enseignement transmis par les informateurs de Plutarque pourrait être étranger au mazdéisme. C'est ce que, après la démonstration tentée ailleurs [1], nous voudrions confirmer par l'examen d'un rite particulier.

Plutarque décrit une cérémonie propitiatoire que les Mages accomplissent pour se concilier Areimanios (Ahriman), l'Esprit des Ténèbres : *πόαν τινα κόπτοντες ομωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ τὸν Ἅιδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον* «ils broient dans un mortier une herbe appelée *omomi* en invoquant Hadès et les Ténèbres». Tel est le texte traditionnel que P. de Lagarde a prétendu amender en substituant à l'inexplicable *ομωμι* le nom cappadocien de la «rue sauvage», *μῶλυ* [2]. La correction, adoptée par les éditeurs Dübner et Bernardakis [3] (ce dernier va jusqu'à exclure même de l'apparat la leçon des manuscrits) et admise d'abord par M. Cumont [4], est encore suivie par

[1] Cf. *The Persian religion according to the chief greek texts*, Paris, 1929, p. 69 et suiv. Le présent article fournit la démonstration qui y est annoncée, p. 74, n. 2.

[2] P. de Lagarde, *Gesamm. Abhandl.*, p. 173. Sur *μῶλυ*, cf. Güntert, *Von der Sprache der Gotter und Geister*, 1921, p. 92 et suiv.

[3] *Moralia*, éd. Teubner, t. II, p. 519.

[4] *Textes et monuments*, t. I, p. 147; t. II. p. 42, n. 2; *Relig. orient.*, 2e éd., p. 282.

MM. Clemen [1] et Alfaric [2]. Mais elle avait contre soi trop d'invraisemblances pour qu'un philologue scrupuleux lui accordât crédit : aussi M. de Wilamowitz s'est-il justement prononcé, au nom de la tradition manuscrite, pour le maintien de *ομωμι* [3]. — Sans recourir à un expédient aussi gratuit, la plupart des historiens gardent *ομωμι*, mais, dociles à une suggestion qui semble émaner du texte même, l'expliquent comme une adaptation du *hauma* (écrit *haoma*) mazdéen [4]. Deux raisons condamnent définitivement cette identification. L'une, linguistique : de *hauma* à *ομωμι* on ne peut établir aucune correspondance qui ne laisse inexpliquée une moitié de la forme grecque, *ομ-* ou *-ωμι*. L'autre, dogmatique : faire à Ahriman une offrande quelconque, particulièrement de *hauma*, est pour le Mazdéen péché capital. L'arbitraire d'une correction en *μῶλυ*, l'inconsistance d'une étymologie par *hauma* rendent caduques toutes les conclusions historiques et religieuses qu'on a fondées sur ce témoignage ainsi sollicité.

Puisque *ομωμι* doit être tenu *a priori* pour la transcription d'un mot étranger, la finale *-ι* en trahit l'origine. Elle est caractéristique des dialectes iraniens «scythiques» qui ont été apportés d'Asie centrale vers l'Atropatène, le Pont et les régions avoisinantes [5]. Quelques mots, de provenance garantie

(1) *Fontes hist. rel. pers.*, p. 48, l. 17; *Griech. u. lat. Nachrichten über die pers. Relig.*, p. 159.

(2) *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1920, p. 35, n. 1.

(3) Communication rapportée par Moulton, *Early Zoroastrianism*, p. 399, n. 9.

(4) Windischmann, *Zor. Stud.*, p. 280; Maspero, *Hist. anc. de l'Or. class.*, t. III, p. 594, n. 3; Darmesteter, *Z.A.*, t. III, p. lxix; Loisy, *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1912, p. 393; Cumont, *Myst. de Mithra*, 3e éd., 1913, p. 154, n. 6; Moulton, *op. cit.*, p. 399; Pettazzoni, *Relig. di Zarathustra*, p. 31, n. 41; Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. des Christenthums*, t. II, p. 75, n. 1; Hopfner, *Griech. aegypt. Offenbarungszauber*, t. I, p. 127, § 505.

(5) Cf. Vasmer, *Die Iranier in Sudrussland*, 1923, et art. *Skythen*, dans le *Reallexikon* d'Ebert.

IMPRIMERIE NATIONALE.

par les historiens, et surtout l'onomastique, où se résume presque exclusivement notre connaissance de ces parlers, en font foi : *κάνναβις* (Hérod., IV, 74), Ἀπί, Τάβιτι (fém.), Αλδις, Ἀναχάρσις, Ἀρπόξαϊς, Λιπόξαϊς, Κολάξαϊς, Ἴρβις, Θαμυρις, Κάσαϊς, Κούκαϊς, Ῥαδάμασις, Σκώπασις, Τάξακις, Τόξαρις, *Croucasis*, etc. En *-i* se forment également des noms indo-scythes[1]. On peut donc restituer provisoirement l'original de *ομωμι* en un féminin **omomis*, ce qui évoque déjà le nom d'une plante bien connue, l'amome (*ἄμωμον*).

La ressemblance n'est pas fortuite et un texte de Pline, dont personne n'a tenu compte, aide à la préciser. Traitant des caractères de l'amome, Pline note que cette plante «nascitur et in Armeniae parte, quae vocatur Otene, et in Media et in Ponto... Est et quae vocatur *amomis*, minus venosa atque durior ac minus odorata, quo apparet aut aliud esse, aut colligi inmaturum» (*N.H.*, XII, 28). Et Dioscoride (I, 14) nous transmet un renseignement identique : *Δολίζουσι δέ τινες τὸ ἄμωμον τῇ λεγομένῃ ἀμωμίδι, ἐμφερεῖ οὔσῃ ἀμώμῳ, ἀνόσμῳ μέντοι καὶ ἀκάρπῳ.* Ailleurs, Pline (I, 12, 28) et Dioscoride (I, 13), dans des énumérations de plantes, citent côte à côte l'amome et l'amomis. Selon toute probabilité, l'*ομωμι* de Plutarque n'est autre que l'amomis.

Il convient seulement de ne pas s'abuser sur la valeur de la distinction que Pline et Dioscoride, sans doute d'après Crateuas, tentent d'établir entre l'amome et l'amomis. La formule vague de Pline révèle l'incertitude de la tradition qu'il recueillait. Non seulement l'amome croissait dans les mêmes régions iraniennes ou iranisées que l'amomis[2], mais le nom de cette plante odorante paraît avoir été en Grèce plus célèbre que

(1) Konow, *Sitz. ber. der Berl. Akad.*, 1916, p. 798.

(2) Strabon, XVI, 1, 24; Pline, XII, 49; Plaute, *Truc.*, 540, avec la correction de Spengel; Salluste, *Hist. frgm.*, IV, 72; Virgile, *Ecl.*, IV, 25; Martial, VIII, 77, 3.

connu : Hésychius n'explique-t-il pas *ἄμωμον* par *λιβανωτός* « encens » ? Ce qui nous incline tout particulièrement à ne voir dans les deux noms que les variantes d'une même forme, c'est que, comme on l'a déjà reconnu [1], *ἄμωμον* représente lui-même une adaptation, modelée sur *ἄμωμος* « incorruptible », d'un mot oriental attesté par pers. *humāma*, syr. *hamāmā*, arabe *hamām* [2]. De cette correspondance résulte maintenant en **humāma* (fém. -ī) le prototype iranien septentrional de *ομωμι*. Que *ἄμωμον* et *ἄμωμις* désignent une même plante ou des variétés distinguées par le genre, deux faits apparaissent établis : 1° *ομωμι* désignait dans la cérémonie pratiquée par les mages, la même plante que les Grecs appelaient *ἄμωμις*; — 2° comme l'*ἄμωμον*, dont en tout cas les anciens le distinguaient très mal, l'*ἄμωμις* s'identifie avec la plante odorante **humāma* (-ī), originaire du Nord-Ouest de l'Iran. Le timbre vélaire du *-ā-* iranien a été rendu en grec par *-ω-* dans *ομωμι* et à plus forte raison dans *ἄμωμις* que le sentiment populaire rattachait à *ἄμωμος* [3], interprétation qui a aussi altéré en *α-* le *ο-* initial répondant à pers. *hu-*.

Les Mages consacraient donc l'amomis à l'Esprit des Ténèbres, en un lieu où le soleil ne pénétrait pas. Si, comme nous avons essayé de l'établir [4], le chapitre entier de Plutarque se réfère non au mazdéisme, mais au zervanisme, il reste à prouver que ce rite singulier s'accomplissait effectivement et qu'il trouvait sa justification dans les principes zervanites. Certes, presque tout nous demeure inconnu des pratiques de cette religion. Les classiques se taisent ou se méprennent; les

(1) Boisacq, *Dict. Etym.*, p. 59.

(2) Billerbeck, *Flora classica*, p. 2; Wagler, *Realencycl.*, s. v. *amomon*; Lewy, *Semit. Fremdwörter im Griech.*, p. 37.

(3) Hommel, *Grundr. der Geographie und der Geschichte des Alten Orients*, I, p. 207, n. 1, a bien suggéré une comparaison entre *ομωμι* et *amōmum*, mais d'une manière incidente et sans en rien conclure.

(4) Cf. ci-dessus, p. 288, n. 1.

Mazdéens n'y font que de brèves allusions haineuses. Mais le recoupement de témoignages indirects nous fournira peut-être les précisions cherchées.

Le Byzantin Michel Psellos, dans un petit traité sur les *Démons*[1], nous dit brièvement comment les Chaldéens propitiaient les puissances occultes. On sait que le terme « chaldéens » est un de ceux qui, dans l'imagination imprécise des Grecs, désignaient les Mages : *γένος μάγων πάντα γιγνωσκόντων*, selon Hésychius[2]. L'offrande se composait d'aromates, de plantes et de pierres, en particulier de safran, de myrte et de laurier, purifiés mystiquement, dans un lieu circonscrit. Le sacrifiant, expert en magie, après avoir désigné le but de l'offrande, revenait à cet endroit le lendemain, rassemblait dans sa main gauche les plantes et les matières consacrées, et invoquait les puissances occultes : le chef du sacrifice, les souverains des matières, le préposé au jour, le maître du temps, le démon tétrarque[3].

Si tardif que soit le témoignage de Psellos, il tire une valeur incontestable de ses sources[4]. Chacun des traits qui, chez Psellos, caractérisent les démons se relie à une conception nettement orientale que le Byzantin trouvait chez Jamblique,

(1) Migne, *Patr. gr.*, t. CXXII, p. 881 *b*.

(2) Cf. Diogène Laerce, ix, 7, 2.

(3) *Περὶ δὲ τοῦ πρακτικοῦ τῆς ἀποῤῥήτου παρὰ Χαλδαίοις συνθήκης ἥντινα δύναμιν εἶχε τοῦτό σοι ἐπὶ κεφαλαίων ἐπιτεμοῦμεν. Πρῶτον μὲν θυσία τούτοις ἁγνεύουσα παρεσκεύαστο, ἀρώματά τε καὶ βοτάναι καὶ λίθοι, κρόκος τε καὶ μυρσίνη καὶ δάφνη, μυστικῶς περικαθαιρόμενα. Χῶρός τε τούτοις περιεγράφετο φυτευομένοις καὶ βοθρευομένοις. Ἐφ' οἷς ὁ τὴν συνθήκην ποιούμενος, δεινός τις ὢν ἀνὴρ τὰ γοητικὰ, καὶ ὀνομάσας τὸ πρᾶγμα ἐφ' ᾧ τὴν θυσίαν πεποίηται, ὑστεραίας αὖθις εἰς τὸν τῆς τελετῆς παρεγίνετο τόπον. Καὶ ἀναχωννύων τάς τε τῶν φυτῶν βάσεις καὶ τὰς ἀφαγνισθείσας ὕλας, καὶ τῇ λαιᾷ ταῦτα ἀναλαμβάνων χειρὶ, ἀθρόα πάντα καὶ ἐξαπιναίως, δυνάμεις τινὰς ἀνεκαλεῖτο κρυφίους. Αἳ δὲ ἦσαν ὁ τῆς ληφθείσης θυσίας καθηγεμὼν, οἱ τῶν ὑλῶν κύριοι, ὁ τῆς ἡμέρας προστάτης, ὁ χρονοάρχης, ὁ τετράρχης δαίμων.*

(4) Cf. Svoboda, *Démonologie de Michel Psellos*, 1926, p. 7. Je n'ai pu consulter le *Psellos* de J. Bidez.

chez Proclus et surtout chez Porphyre : la distinction entre bons et mauvais génies, l'opposition entre le corps sombre des démons et le corps lumineux des anges, l'idée que les démons se nourrissent des offrandes faites en un lieu mystérieux. Or Bousset[1], après M. Cumont, a mis en pleine évidence l'empreinte du dualisme et de la démonologie perses sur les conceptions de Porphyre. Que l'on ne voie pas ici la marque d'une influence tardive et limitée, mais bien l'aveu d'une dette contractée, dès les temps anciens, par les sages les plus prestigieux. A qui Pline fait-il gloire d'avoir accrédité dans le monde hellénique la science des plantes et de leurs vertus magiques? « Primi eas in nostro orbe celebravere Pythagoras atque Democritus, consectati Magos » (*N.H.*, xxiv, 17). Et déjà au ive siècle av. J.-C., quand le néo-platonicien Xenocrate exposait la double nature, bonne ou mauvaise, des *δαίμονες*, il devait accommoder à l'enseignement platonicien une notion « pythagoricienne »[2]. Dès lors, puisque aussi bien Psellos désigne lui-même le sacrifice comme perse, on tiendra pour assurée l'authenticité de son récit et, par suite, la relation étroite qu'il soutient avec celui de Plutarque. De part et d'autre, les cadres sont identiques : mystère de la cérémonie, consécration de plantes aromatiques, invocation aux puissances infernales. Toutefois, outre que l'amomis ne se trouve pas dans Psellos, on constate chez ce dernier, dont les informations sont plus tardives, un syncrétisme plus avancé d'éléments « magiques » et une intervention probablement récente d'entités occultes assez mal définies[3]. Moins précis à la fois et plus développé

[1] *Hauptprobl. der Gnosis*, p. 135 et suiv., et surtout *Arch. f. Religionswiss.*, t. XVIII, 1915, p. 134-172.

[2] Cf. Heinze, *Xenokrates*, p. 82, 95.

[3] Il serait tentant de rapporter les désignations fournies par Psellos à certains personnages zervanites : le *χρονοάρχης* fait penser à Zrvān, et le *τετράρχης δαίμων* au *τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους*. Mais l'analogie, toute super-

que Plutarque, Psellos confirme l'usage des plantes odorantes dans le culte que les mages rendaient à Ahriman, culte zervanite. Qu'y avait-il donc, dans les principes du zervanisme, qui prescrivît la consécration de ces plantes, et particulièrement de l'amomis?

Bien qu'erronée en soi, la comparaison de *ομωμι* et de *hauma* recèle une sorte de vérité à rebours. Les deux termes se tiennent non comme les faces complémentaires d'une identité, mais comme les membres symétriques d'une opposition. La plante *humāma* joue dans l'offrande à Ahriman le même rôle que la plante *hauma* vis-à-vis d'Ōhrmazd. Mais puisque, selon la doctrine zervanite, les puissances du bien et du mal se balancent exactement, la rigueur même de cette antithèse n'exige-t-elle pas que toute divinité bonne ait un adversaire doué des même pouvoirs? Au *hauma,* plante sacrée, est opposée la plante d'Ahriman, le *humāma.* En conséquence, n'a-t-on pas donné au dieu Hauma, identique à la plante du même nom, un ennemi surnaturel qui s'appellerait Humāma?

Ici encore toute attestation directe fait défaut. Mais une induction étayée de fortes vraisemblances supplée à la pénurie des données. Bien des survivances zervanites ont passé dans le manichéisme, que l'on peut sous maint rapport considérer comme le prolongement du zervanisme, et d'abord en ceci que le dieu suprême des Manichéens est Zrvān et que son fils, le Premier homme, porte le nom d'Ōhrmazd[1]. Or un

ficielle, ne rendrait pas compte du rôle démoniaque qu'auraient à remplir ici ces dieux, et n'expliquerait pas que Zrvān et le *τετραπρόσωπος πατήρ*, identiques, soient nommés séparément. Il est plus vraisemblable que la source de Psellos énumérait ici des puissances consacrées par le rituel magique du temps. Cf. Hopfner, *Griech. aegypt. Offenb.*, I, p. 232. Comme l'a supposé Svoboda (*op. cit.*, p. 45), le *τετράρχης δαίμων* pourrait être une altération du *τελετάρχης δαίμων*, connu ailleurs chez Psellos (cf. Kroll, *De orac. chald.*, 1894, p. 44).

[1] Cf. en dernier lieu Schaeder, *Stud. z. ant. Synkret.*, 1926, p. 274 et suiv.

historien arabe du IXe siècle, al-Ǧāḥiẓ, dénonçant les «bavardages, chimères et mensonges» des écrits manichéens, leur reproche de ne pas viser à l'édification du lecteur mais de lui parler de la lune et des ténèbres, de l'accouplement des démons; «le lecteur est effrayé, dit-il, par les histoires de Šaqlun, de Humāma (الهمامة) et de هدرورى (?) [1].» Nous connaissons par ailleurs *Šaqlun*, le Σακλᾶς des Grecs, «prince de la fornication» [2]. Mais Humāma est mieux caractérisé par Ibn al-Murtaḍā qui définit ainsi la personnification féminine des Ténèbres : «Ses éléments corporels sont la flamme, la noirceur, le vent brûlant et la puanteur; son esprit est la fumée qui chez les Manichéens s'appelle al-Humāma [3] ». Et le Fihrist nous montre son rôle et son sort dans le dernier assaut que livrent les légions infernales au royaume lumineux : quand l'Esprit des Ténèbres, Humāma, voit ses troupes défaites par les anges et la victoire imminente de la Lumière, elle est précipitée dans une tombe qui lui est destinée. On la ferme avec une pierre grande comme l'univers et la Lumière enfin libre règne à jamais [4]. Sans doute la fin de Humāma donnait-elle lieu à des développements plus détaillés, s'il faut en croire un fragment turc manichéen de Xojo, où M. von Le Coq retrouve, peut-être avec raison, la description des supplices infligés à Humāma [5], et une allusion de saint Ephrem, qui attribue au grand Ban la construction du tombeau [6].

Il ressort de ces textes que Humāma était l'Esprit des Té-

(1) KESSLER, *Mani*, p. 367-368, et ALFARIC, *Ecrit. manich.*, I, p. 50.

(2) CUMONT, *Rech. sur le man.*, I, p. 73; CHAVANNES et PELLIOT, *Traité manichéen*, p. 29, n. 1. Je retrouve *Šaqlun* dans le nom du démon mandéen *Šiqlun* (LIDZBARSKI, *Ginza*, p. 320, l. 17).

(3) KESSLER, *Mani*, p. 351.

(4) FLÜGEL, *Mani*, p. 90 et 140, n. 240, et KESSLER, *Mani*, p. 393.

(5) A. VON LE COQ, *Türkische Manichaica*, III [= *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1922], p. 8, n° 3.

(6) C. W. MITCHELL, *St Ephraim's Refutation*, p. XXX, XLVII et LXXV.

nèbres. Son souvenir déformé revit dans le Ginza mandéen, où la démone *Amamit*, assimilée à la planète Vénus, est l'épouse du roi infernal Zartai-Zartanai [1]. Si, en dernière analyse, ce personnage provient bien de la cosmologie zervanite, comme nous l'avons supposé, le rapprochement avec le nom de la plante acquiert une force singulière : *τὸν Ἅιδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον*, dit Plutarque. Hadès (Ahriman) *et* les Ténèbres. Au-dessous de la Puissance suprême, Hades-Areimanios, régnait l'Esprit des Ténèbres (*σκότος*) qui s'appelait Humāma. L'offrande de l'amomis (*humāma*) ne devenait-elle pas rituelle ? Ainsi, en définitive, l'identification d'un nom de plante chez Plutarque nous fournirait, avec l'explication d'un rite méconnu, un témoignage inédit sur le parallélisme strict des notions et des puissances dans le dualisme zervanite.

(1) Lidzbarski, *Ginza*, p. 28, l. 27; p. 46, l. 32, et surtout p. 154, l. 6.

LES RECHERCHES ARCHÉOLOGIQUES À JAVA [1],

PAR

M. F. D. K. BOSCH,

Directeur du Service archéologique des Indes Néerlandaises.

MONSIEUR LE PRÉSIDENT,

Je vous remercie de tout cœur pour l'accueil chaleureux que vous m'avez fait ici et je vous assure que je considère comme un grand honneur d'avoir été accueilli par la *Société asiatique*, qui à bon droit est regardée en Hollande comme le centre du grand organisme vital des études orientales. Je me félicite surtout de ce que, par votre hospitalité, il m'a été permis d'entrer en relations personnellement avec des savants dont les recherches embrassent la civilisation indienne dans toutes ses manifestations et envers qui tout particulièrement l'Insulinde a les plus grandes obligations.

(1) Communication faite à la séance du 13 avril 1929.

Je regrette qu'en raison du peu de temps dont je dispose, je ne puisse répondre à la courtoisie et la cordialité de votre accueil en vous faisant un exposé complet des résultats obtenus et des projets formés par le Service archéologique à Java de façon à justifier l'intérêt que vous portez à nos travaux. Je suis donc forcé de faire un choix parmi les sujets principaux des études indo-javanaises et encore ne pourrai-je que les effleurer.

On sait que dans l'histoire de la civilisation javanaise, il y a des périodes sur lesquelles les sources répandent une lumière assez vive. Par exemple, pour étudier le déclin du royaume de Singasari et le développement de l'empire de Majapahit pendant le premier siècle de son existence, nous disposons du poème panégyrique de Prapañca le *Nāgarakṛtāgama*[1], composé en l'honneur du roi Hayam Wuruk, en 1365, et contenant non seulement des renseignements historiques d'une haute importance, mais encore des détails précieux sur la religion, la vie et les mœurs du peuple javanais pendant le XIVe siècle. Pour l'étude de la même période, nous possédons «la Chronique des rois», le *Pararaton*[2], document hybride, mais très instructif, complément historique du *Nāgarakṛtāgama;* puis les notices des historiens chinois, qui condescendent à être vraiment communicatifs sur certains points; enfin, les inscriptions en vieux-javanais, dont quelques-unes contiennent une foule de particularités importantes. Et, pour combler notre gratitude envers le passé qui nous a laissé une telle abondance de faits, nous possédons encore les monuments et les sculptures, qui

(1) Het oud-javaansche lobdicht *Nāgarakṛtāgama* van Prapañca (1365 A. D.), texte, traduction et notes par Hendrik KERN, 2e édition avec des notes de N. J. Krom, La Haye, 1919, in-8°, avec carte.

(2) *Pararaton (Ken Arok) of het boek der koningen van Tumapĕl en van Majapahit*, publié, traduit et annoté par J.-L.-A Brandes, 2e édition par N. J. Krom, Batavia, grand in-8°, 1920 (t. LXII des *Verhandelingen van het Bataviaasch genootschap van Kunsten en Wetenschappen*).

nous permettent de suivre de près l'épanouissement de cette civilisation dans son plus bel élan.

Malheureusement, une période comme celle dont je viens de parler constitue une exception rare dans le tableau de l'histoire javanaise. Dans ce tableau, il y a pas mal de parties qui restent dans une pénombre rappelant les clairs-obscurs de Rembrandt, faute de sources littéraires, d'inscriptions ou de monuments qui puissent les éclairer. Je ne cite que les grands siècles (du milieu du VIII[e] jusqu'au milieu du X[e] siècle), période qui nous a laissé une foule de monuments et d'autres productions artistiques qui sont autant de merveilles, mais dont les autres sources, épigraphiques et littéraires, dissimulent plus qu'elles ne nous dévoilent.

Restent les périodes qui sont ensevelies dans une obscurité complète: ce sont celles où les sources tarissent à peu près, même tout à fait, et où nous sommes obligés de frayer notre route à grands coups d'hypothèses. A ces dernières périodes appartient, par exemple, l'intervalle entre, d'une part, les inscriptions les plus anciennes, datant probablement du V[e] siècle, trouvées dans la partie ouest de Java, et, d'autre part, l'établissement du pouvoir hindou-javanais au centre de l'île. Quels sont les rapports exacts entre ces premiers vestiges de l'influence hindoue et ceux d'un âge plus récent? Nous l'ignorons et nous devons abandonner tout espoir d'en savoir davantage à moins que d'heureuses trouvailles ne viennent nous apporter la lumière de faits nouveaux.

Vous ne m'en voudrez pas si je passe, ce soir, sur les parties les mieux connues de l'histoire hindou-javanaise. Certes, il eût été séduisant de comparer l'état actuel de nos connaissances à celui d'il y a cinquante ans et de commémorer une fois de plus les grands mérites d'un Kern et d'un Brandes, qui ont inauguré les études hindou-javanaises et les ont portées à un si haut degré de perfection. Je dois me borner à l'œuvre magistrale

de M. Krom, où l'on trouvera un exposé intégral des faits connus à présent.

Je demande plutôt votre attention pour quelques parties de l'histoire de la civilisation javanaise qui sont le moins éclairées par la science. Quoiqu'il y ait nombre de problèmes de plus ou moins d'importance qui attendent une solution, il n'en est pas moins vrai, qu'il y en a quelques-uns qui, au cours des dernières années, ont attiré tout particulièrement l'attention et autour desquels viennent se grouper maintes autres questions.

Le premier se perd dans la nuit préhistorique. Peu de découvertes ont fait une si forte impression que celles que nous devons à MM. Sylvain Lévi et Przyluski. En se basant sur les résultats des recherches de Kern, de M. Ferrand et du Père Schmidt, ces savants ont démontré que les peuples austro-asiatiques habitant le Nord de l'Inde ont exercé leur influence sur les Aryens, venus du Nord-Ouest, de sorte que maintes représentations de ceux-ci doivent être considérées comme empruntées à ceux-là. On ne peut encore mesurer dans toute leur étendue les conséquences de ces découvertes. Il est hors de doute qu'il y a nombre de phonèmes, de mots et de noms propres dans le sanskrit classique qui ont été empruntés à la langue austro-asiatique et qu'il y a même des particularités dans la religion et le culte hindous qui dérivent de la même source. Dès lors, la nécessité s'impose de soumettre à une révision une grande partie de nos connaissances. Pour chaque phénomène commun aux deux civilisations indienne et hindou-javanaise, nous aurons à nous demander : s'agit-il ici d'un emprunt fait par les Javanais pendant la période historique de la colonisation hindoue; ou bien nous trouvons-nous devant des bribes du vieux patrimoine que les ancêtres des Javanais possédaient déjà quand ils habitaient sur le continent asiatique? Inutile de dire que le champ des

recherches qui s'ouvre ici à nos yeux est immense, car non seulement il embrasse l'Inde et les Indes orientales, mais aussi le vaste domaine de tous les peuples parlant les langues austro-asiatiques. Ce ne sont pas seulement les études linguistiques qui sont en jeu, mais en outre celles qui s'occupent de la préhistoire, de l'art, de la religion, de l'ethnographie et du folklore. Certes, les découvertes déjà faites et celles qui restent à faire en ce domaine, ouvrent des perspectives inouies et, à mon avis, ne le cèdent pas en importance aux trouvailles si retentissantes de Harappa et de Mohenjodaro. Mais laissons reposer la préhistoire et jetons un coup d'œil sur le champ des enquêtes purement historiques.

Je viens de parler de l'impression qui a été produite par des découvertes de grande envergure. Cela me rappelle l'émotion suscitée, il y a onze ans, dans le paisible monde des orientalistes par la fameuse publication de M. Coedès sur le royaume de Çrīvijaya. Un puissant empire surgissait soudain du néant, comme évoqué par un magicien; un empire nébuleux tout d'abord, mais qui, par les études pénétrantes de MM. Krom, Ferrand et de M. Coedès lui-même, ne tarda pas à se détacher sur le fond gris de l'histoire. Malheureusement, malgré les efforts magnifiques qui ont tiré le Çrīvijaya de l'oubli, où il était resté pendant tant de siècles, il s'en faut de beaucoup que nous puissions nous figurer avec quelque exactitude quel fut le développement, l'apogée, le déclin de cet empire mystérieux et, surtout, quels furent ses rapports avec l'Inde d'un côté, et avec l'île de Java de l'autre. Dernièrement, le problème est entré dans une phase nouvelle. Une inscription très importante de 907 de notre ère a été trouvée à Sourakarta et éditée et commentée par M. Stutterheim[1]; elle contient,

[1] Cf. W. F. Stutterheim, *Een belangrijke oorkonde uit de Kĕḍoe*, dans *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, t. 67, 1927, Batavia, p. 173-215.

entre autres informations, une liste des rois javanais de Matarām (royaume situé dans la partie centrale de Java), parmi lesquels figure aussi un certain *Mahārāja rakai panangkaran*, qui doit être le même que le roi Çailendravaṅçatilaka (appelé *karīyāna paṇaṃkaraṇa*, dans l'inscription de Kalasan), le fondateur du célèbre Caṇḍi Kalasan de 700 çaka (= 778 de notre ère). A propos du fait que la dynastie indigène compte parmi ses princes un roi Çailendra, la question s'est posée de savoir s'il n'y aurait pas lieu de réviser complètement nos opinions sur les rapports entre le royaume de Çrīvijaya et l'île de Java. En ce cas, la théorie d'une prépondérance de Çrīvijaya à l'égard de Java, aussi bien que d'une période sumatranaise de l'histoire hindou-javanaise devrait être abandonnée, mais je ne m'attarderai pas à discuter ces questions intéressantes. Il faut seulement constater que, en ce qui concerne le royaume de Çrīvijaya, nous sommes plutôt au commencement qu'à la fin de nos études.

Les problèmes auxquels je viens de faire allusion se compliquent singulièrement par le fait qu'ils coïncident partiellement ou qu'ils sont étroitement liés avec d'autres d'une importance à peine moins considérable. En premier lieu, se pose la question de savoir de quelles parties de l'Inde proviennent les influences civilisatrices qui ont hindouisé et bouddhisé Sumatra, Java et Bali et quelles routes elles ont suivies. On a noté déjà depuis cinquante ans, que les caractères des inscriptions les plus anciennes de Bornéo et de Java présentent une ressemblance très prononcée avec les alphabets du sud de l'Inde; il était donc bien évident que la civilisation du type hindou-çivaïte était originaire de la partie méridionale du continent indien. Pour déterminer la provenance des influences bouddhistes, on a pu faire usage, en dehors de la comparaison des inscriptions en nāgarī de Java et de l'Inde du Nord, de sources littéraires. Une phalange de savants, parmi lesquels je ne citerai que

Groeneveldt, Chavannes, Pelliot, Sylvain Lévi et Takakusu, ont découvert pour nous le monde bouddhiste, tel qu'il se présentait aux yeux des pèlerins chinois, et nous ont montré les voies maritimes et terrestres qu'ils ont suivies à la recherche de manuscrits, de reliques et de la sagesse. Ce sont les mêmes voies qu'ont suivies, selon toute vraisemblance, les missionnaires indiens pour répandre la foi bouddhique dans les pays des mers du Sud.

Pour la propagation de la Loi, ce sont surtout les grands monastères de la plaine du Gange — en premier lieu la célèbre université de Nālandā — qui ont une importance inestimable comme centres des sciences scolastiques et comme points de repère pour les pèlerins. Récemment, une trouvaille d'une très haute valeur a jeté une lumière inattendue sur les relations des croyants des deux côtés de l'océan Indien. Les fouilles entreprises à Nālandā par le Service archéologique de l'Inde britannique, ont démontré qu'au moins un des monastères a été habité par des moines javanais et sumatranais, qui y ont laissé comme témoignage de leur présence nombre d'objets d'arts, dont la facture ne laisse pas de doute sur leur origine hindou-javanaise. Il n'est pas besoin de dire que ces trouvailles ont une grande importance pour l'histoire de l'art; elles mettent, en outre, en pleine lumière, le fait que non seulement les missionnaires indiens ont apporté leur civilisation aux habitants des Indes orientales, mais que ceux-ci, de leur côté, se sont mis en route et ont rapporté la Loi de la terre sainte du bouddhisme.

Si, par l'augmentation des témoignages, il est possible un jour de déterminer avec plus de précision les origines des influences hindoues et bouddhiques qui se sont répandues dans l'Archipel, le grand problème reste encore à résoudre : de quelle manière la civilisation indienne s'est-elle mêlée avec les éléments autochthones, de telle sorte qu'il en est résulté un

équilibre et une harmonie, que nous ne pouvons pas ne pas admirer. Quelle est la part des Indiens, quelle est celle des indigènes? Il y a peu de domaines où les controverses soient aussi vives. Tandis que pas mal de savants ont leurs raisons pour croire que la civilisation indonésienne doit tout aux Hindous et que les Javanais n'y sont pour rien; il y en a beaucoup d'autres qui soutiennent que la part des colons étrangers est beaucoup moins prépondérante qu'on ne le suppose et que dans le composé «hindou-javanais» l'accent doit reposer non sur le premier terme, mais sur le dernier.

Il va de soi que les problèmes que j'ai signalés n'ont pas un caractère exclusivement politique, mais qu'ils ont aussi et surtout un aspect artistique. Une des énigmes les plus délicates à éclaircir est justement l'origine de l'art hindou-javanais. L'architecture bouddhique, dont le premier représentant est peut-être l'admirable Caṇḍi Kalasan datant de 700 çaka, semble surgir à nos yeux, comme Pallas Athénè sortit de la tête de son père, belle et adulte. Elle n'est pas hindoue, ni javanaise non plus. Quels sont ses parents? D'où vient-elle? Comment se fait-il qu'on ne trouve nulle part des traces plus anciennes, des tentatives modestes qui annoncent et introduisent l'âge mûr d'un Borobuḍur, des Caṇḍi Kalasan, Sari, Cewu, Mendut et Prambanan? Je sais que le même phénomène de la *generatio spontanea* de l'art se présente en Indochine et que M. Parmentier y a consacré des études fort remarquables. Pourtant, la solution qu'il a proposée pour l'art chame, en supposant que des constructions en matériaux légers, comme le bois, le bambou, etc., ont devancé l'architecture en pierre et disparu sans laisser de traces — cette solution ne semble pas applicable aux monuments hindou-javanais. Il faut donc attendre la découverte de nouveaux témoins et il ne semble pas improbable que l'étude de l'art sumatranais nous dévoilera ce que l'art javanais cache encore.

L'art hindou-javanais qui soulève de si graves problèmes dès sa naissance, ne tarde pas à en soulever d'autres à chaque nouvelle période. Tandis qu'il est localisé dans la partie centrale de Java, le caractère classique que nous connaissons si bien des chefs-d'œuvre comme le Borobuḍur, reste à peu près le même; mais aussitôt qu'il se déplace et pousse ses racines dans le sol de Java oriental, il subit des métamorphoses stupéfiantes. D'abord, à Jalatuṇḍa (monument du xe siècle); puis aux environs de la vieille capitale de Singasari (XIIIe siècle); ensuite, pendant l'apogée de l'empire de Majapahit (de la fin du XIIIe siècle jusqu'à la fin du XIVe siècle): enfin, pendant le déclin de ce même empire (XVe siècle), cet art apparaît à nos yeux revêtu chaque fois de formes tout à fait nouvelles. Est-ce que ces formes se succèdent l'une à l'autre et n'y a-t-il là qu'une seule évolution, dont plusieurs phases nous échappent? Ou bien n'y a-t-il aucune parenté entre ceci et cela, faut-il admettre l'existence d'écoles isolées, dont chacune a sa propre histoire? Voilà encore des questions, qui n'ont pas encore reçu une réponse satisfaisante.

En Orient, qui dit art, dit aussi religion. La série de problèmes qui se posent à propos de l'évolution de l'art à Java est doublée d'une série analogue de problèmes qui se rapportent à la religion. Il y en a de différentes sortes. Un monument comme le Borobuḍur est une création, où est incorporée toute une métaphysique et qui représente en même temps un expédient efficace pour les croyants, leur permettant d'acquérir la sagesse suprême conduisant à la délivrance finale. L'interprétation de cette religion en pierre, on ne la trouvera pas dans un seul texte; il faut la recueillir dans les endroits les plus éloignés, dans les pays où les mêmes représentations ont existé, comme à Java, au VIIIe siècle, et c'est seulement en réunissant les restes de ces vieilles croyances qu'on parviendra

IMPRIMERIE NATIONALE.

un jour à reconstituer la vérité. Auprès du Borobuḍur, les autres sanctuaires sont d'une complexité moins inexplicable, mais ils exigent toujours quelque interprétation de nature religieuse, qu'il s'agisse de bas-reliefs, illustrant des textes sacrés; de statues en pierre ou en métal, que l'iconographe doit identifier; ou qu'il soit question de fondations pieuses, sur lesquelles les sources littéraires ou épigraphiques contiennent des particularités instructives. Quant aux moyens d'interpréter les œuvres religieuses, ils ont beaucoup changé dans ces derniers temps. Autrefois, on croyait que les *purāṇa* et les grands poèmes épiques suffisaient pour interpréter l'hindouisme et qu'on n'avait qu'à puiser dans le canon pali ou les textes du Mahāyāna pour obtenir tous les renseignements nécessaires sur le Bouddhisme javanais. Aujourd'hui, on comprend que ces sources, si importantes qu'elles soient, nous laissent dans l'obscurité à maintes reprises et que ce sont surtout les écoles tantriques, çivaïtes, viṣṇuites et bouddhiques, qui vont fournir les faits dont on a besoin. Malheureusement, il y a peu de savants qui consentent au *sacrificium intellectus* — comme Grünwedel l'a nommé — de lire, d'éditer et de commenter les textes tantriques, où des conceptions sublimes alternent avec des folies qu'un esprit pathologique a seul pu enfanter. Tout de même, je n'ai qu'à signaler les admirables études de M. Foucher sur l'iconographie bouddhique — des études basées sur des sādhanas tantriques —, et les éditions de textes par MM. de la Vallée Poussin et Avalon, pour montrer quels services tels de ces documents ont rendu à la science hindou-javanaise. Il est donc à espérer que les publications sur le tantrisme tant méprisé se multiplieront et que surtout le Tibet et le Japon ouvriront bientôt les portes de leurs trésors inépuisables.

Il est évident que la plupart des questions dont je viens de

parler ne seront pas résolues dans le cabinet de travail à l'aide des matériaux qu'on a déjà sous la main, mais que ce sont les fouilles archéologiques qui viendront nous apporter la lumière de faits nouveaux. Je ne m'étendrai pas ce soir sur les heureuses trouvailles qui ont été faites récemment dans le sol javanais, ni sur les méthodes adoptées par le service archéologique pour retirer de la terre-mère les antiquités si jalousement gardées par elle. On a beau discuter la beauté et la valeur scientifique de ces objets, si l'on n'a pas à sa disposition des représentations par l'image, toute description verbale doit rester stérile. Pour la même raison, je ne m'efforcerai pas de vous donner un aperçu des travaux de notre Service ayant pour but l'entretien et la restauration des monuments. Ceux parmi vous qui me feront l'honneur d'assister demain soir à ma conférence à la Sorbonne, auront l'occasion de voir les projections, qui, plus éloquemment que je ne le puis faire, parleront des résultats récemment obtenus.

Monsieur le Président, avant de terminer ma communication, je veux encore insister sur un point de la plus haute importance.

De ce que j'ai fait remarquer en ce qui concerne les grands problèmes restant à résoudre, il apparaît très nettement qu'ils débordent de tous côtés les limites de la civilisation hindou-javanaise elle-même. Les temps sont loin où l'on croyait que, pour comprendre cette civilisation, on n'avait affaire qu'à l'île de Java et que pour déterminer les influences qu'a subies le peuple javanais il suffisait de tourner les regards vers le continent indien. Peu à peu la conviction s'est imposée que les civilisations hindouisées de Sumatra, de Java, de Bali et de Bornéo forment une unité indivisible et qu'en isolant l'une d'elles des autres on court le risque de commettre de graves erreurs. Aussi, bien qu'il y ait cohésion entre les colonies hindoues de l'Archipel, il existe des liens indissolubles entre toutes les

contrées de l'Extrême-Orient qui ont eu des rapports avec l'Inde hindoue ou bouddhique; et il est hors de doute que pour l'élucidation des problèmes hindou-javanais, on a autant besoin de la connaissance des pays adjacents que de l'île de Java elle-même. Je n'ai pas en vue, en première ligne, les emprunts directs, qu'ont faits les Hindou-javanais à d'autres peuples. Je vise surtout les représentations qui, disparues dans l'Inde propre, ont survécu dans les pays bouddhisés comme le Népal, le Tibet, la Mongolie, la Chine et le Japon; ou bien les évolutions parallèles parcourues par les états qui se trouvaient dans les mêmes conditions. Ainsi, par exemple, les civilisations de l'Indochine et de l'Archipel se touchent et se tiennent partout et c'est grâce à ce fait que les brillantes publications de M. Finot sur l'épigraphie et de M. Parmentier sur l'architecture chame et khmère contribuent à répandre la lumière sur l'Insulinde aussi.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, graduellement, les positions isolées qu'occupèrent longtemps les savants indianisants aient été abandonnées et que la conviction se soit imposée que seule une étroite collaboration de tous les travailleurs épars pourra couronner de succès les recherches communes.

Devant vous, messieurs, il serait parfaitement inutile d'insister sur la nécessité d'une telle collaboration. C'est justement vous qui en avez donné l'exemple en vous dévouant à des recherches sur la civilisation sumatranaise et javanaise et en mettant à la disposition des savants hollandais les plus beaux résultats de vos études; c'est surtout grâce à vous que, du point de vue scientifique, les Indes néerlandaises ont été délivrées de leur isolement. Pourtant, si je ne me trompe, le contact entre les savants français et hollandais a été jusqu'à présent entretenu surtout par les livres et par la correspondance, mais non par l'intermédiaire des monuments. Il y a heureusement des excep-

tions et je me hâte de rappeler les visites de MM. Parmentier et Foucher à Java et les belles contributions qui doivent naissance aux études de l'art javanais faites sur place. Récemment MM. Coedès, Mus et M[lle] Suzanne Karpelès ont eux aussi visité le Yavadvīpa. Enfin, votre voyage à Java et à Bali, Monsieur le Président, suffit à montrer quelle riche récolte on peut recueillir en peu de temps, pourvu que ce soit un moissonneur tel que vous qui y travaille.

M. Sylvain Lévi m'a confié le secret que vraisemblablement les voyages des savants français en Insulinde se multiplieront à l'avenir et que les archéologues des Indes néerlandaises seront invités à visiter de temps en temps l'Indochine.

M. Sylvain Lévi m'a également dit en confidence qu'il a pris l'initiative d'un projet tendant à réunir régulièrement les indianistes d'Extrême-Orient qui s'adonnent à des études identiques. Voici donc des projets qui permettent toutes les espérances par une collaboration aussi agréable que fructueuse entre les savants des différents pays. Je ne doute pas que les problèmes dont j'ai parlé ce soir, mais d'autres encore qui se posent pour d'autres peuples et d'autres mœurs, ne se présentent désormais sous un jour tout nouveau quand ils seront étudiés sous toutes leurs faces.

Monsieur le Président, je termine en exprimant mes meilleurs vœux pour la réussite de la collaboration scientifique, dont vous êtes le protagoniste le plus convaincu.

MÉLANGES.

BHAṬṬA NĀRĀYAṆA.

Quel lecteur de textes sanskrits et particulièrement de drames sanskrits ne connaît le nom de Bhaṭṭa Nārāyaṇa? Son drame nommé Veṇīsaṃhāra est bien connu à cause du sentiment héroïque et des dialogues vivants qu'on y trouve. Les auteurs des théories dramatiques en tirent beaucoup de passages comme exemples de leurs règles. Le drame est ainsi appelé «une mine d'illustrations dramatiques». Il semble que l'auteur suive Bharata comme un esclave; ce qui lui attire les blâmes des critiques. Quoi qu'il en soit, le drame est certainement bien connu. Mais quant à son auteur, on ne sait que son nom. Il s'appelle Bhaṭṭa Nārāyaṇa Mṛgarājalakṣman dans le prologue de son drame [1] et c'est tout ce que nous en savons exactement.

M. Keith a mentionné dans son ouvrage [2] *Sanskrit drama* une tradition conservée dans la famille de Tagore. Selon cette tradition, Bhaṭṭa Nārāyaṇa était un brahman de Kanauj (Kanyakubja), invité au Bengale par Ādiśūra, le fondateur d'une dynastie de onze rois avant la dynastie des Pālas. M. Konow [3] a

(1) Sūtradhāra : Tad idam kaver mṛgarājalakṣmaṇo Bhaṭṭa-Nārāyaṇasya kṛtim Veṇisaṇhāram...

(2) Keith, *Sanskrit drama*, p. 212.

(3) Konow, *Das indische Drama*, p. 77.

supposé cet Ādisūra identique avec Ādityasena qui vivait encore en 671 A. D. Mais ce n'est qu'une conjecture. Ce qui est certain, c'est que Bhaṭṭa Nārāyaṇa vécut avant 800 A. D. puisqu'il est cité par Vāmana[1].

Outre le Veṇīsaṃhāra, nous ne connaissons aucun autre écrit de Bhaṭṭā Nārāyaṇa. Il en est d'autant plus intéressant de noter que selon Māṇikyacandra, le commentateur du Kāvyaprakāśa, le vers : Hā mātar, etc. (4-39), donné comme un exemple de sentiment de pitié, serait composé par Bhaṭṭā Nārāyaṇa. Le commentaire Saṅketā de Māṇikyacandra ne nous donne pas seulement le nom de Bhaṭṭa Nārāyaṇa, mais signale aussi l'événement à l'occasion duquel ce vers a été composé. Voici ce qu'il en dit :

Hā mātar iti. Kāśmīrarājamātṛmaraṇe Bhaṭṭa-Nārāyaṇa-kavi-kāvyam idam[2].

On constate ainsi que le vers cité a été composé par le poète Bhaṭṭa Nārāyaṇa à l'occasion de la mort de la mère du roi de Cachemire. Il est certain que Māṇikyacandra connaît bien le drame Veṇīsaṃhāra, qu'il cite[3] quatre fois avec des détails précis. Le Bhāṭṭā Nārāyaṇa en question ne peut donc être que l'auteur du Veṇīsaṃhāra. Mais comment se fait-il qu'un auteur du Bengale ait été amené à composer un vers à l'occasion de la mort de la reine-mère de Cachemire ?

Si on lit l'histoire des rois de Cachemire on trouve une circonstance qui s'adapte justement à ce cas. Kalhaṇa, dans le quatrième chapitre de son ouvrage *Rājataraṅgiṇī*, nous parle d'un roi nommé Jayāpīḍa. Voici le résumé de ce qu'il écrit [4] :

Le roi Jayāpiḍa est monté sur le trône en 751 A. D. Le

[1] Vāmana, Kāvyālaṅkārasūtrāṇi (Kāvyamālā edition), iv.3.28.
[2] Saṅketa (Ānandāśrama Sk. series, No 89), p. 57, dernière ligne.
[3] *Ibid.*, p. 158, 159, 164.
[4] Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī*, chapitre iv, vers 402-676.

poète Bhaṭṭa Udbhaṭa était à la cour de ce roi. Ayant une nature aventureuse, le roi quitta une fois tout son cortège et s'en fut voyager tout seul sous un déguisement. Arrivé à Pauṇḍravardhana, la capitale de Gauḍa, une partie du Bengale, il attira l'attention du roi de ce pays, qui le reconnut à un ornement et lui offrit la main de sa fille Kalyāṇadevī. Jayāpīḍa, de son côté, vainquit le suzerain du Bengale et assura l'indépendance de son beau-père. Revenu au Cachemire il confia à Kalyāṇadevī les fonctions de *mahāpratihārapīṭha*. Après la mort de Jayāpīḍa, Lalitāpīḍa, le fils de la première épouse de Jayāpīḍa, devint roi. C'était un roi prodigue qui risquait de dépenser toutes les richesses amassées par son père. Il mourut, par bonheur, après un règne de douze ans. Saṅgrāmāpīḍa, le fils de Kalyāṇadevī, lui succéda. Il régna seulement sept ans et après sa mort en 801 A. D. le trône passa de nouveau au fils de Lalitāpīḍa. Ce ne serait donc que sous le règne de Saṅgrāmapīḍa, que les Bengalais auraient pu donner à leur princesse Kalyāṇadevī, le nom orgueilleux de mère du roi de Cachemire. Il est donc possible que Bhaṭṭa Nārāyaṇa, qui était à la cour du roi du Bengale, ait composé un vers à l'occasion de la mort de Kalyāṇadevī.

On pourrait aussi relever sous ce rapport un autre point. Kalhaṇa nous atteste que les sciences de la danse, de la musique, etc., suivaient exactement les règles de Bharata[1], au pays de Gauḍa. Ce fait ne pourrait-il pas expliquer pourquoi Bhaṭṭa Nārāyaṇa, dans son drame *Veṇīsaṃhāra*, a suivi Bharata comme un esclave? Si cette suggestion pouvait être acceptée, on pourrait fixer la date de Bhaṭṭa Nārāyaṇa à la fin du VIIIe siècle.

H. R. DIVEKAR.

(1) *Ibid.*, chap. IV, vers 423.

QUELQUES SŪTRAS DE BHARATA.

Il n'est pas encore définitivement établi si le Nāṭyaśāstra de Bharata était à l'origine écrit en vers ou en sūtras. Ce livre, comme il est maintenant connu, est principalement en vers. Il y a des parties en prose, dans lesquelles on peut trouver, par ci par là, un petit nombre de sūtras. On ne connaît point de sūtras de Bharata qui ne figurent pas dans ce texte. Il est donc intéressant de trouver une série de sūtras, citée dans une autre œuvre sous le nom de Bharata. Je les ai trouvés dans le commentaire intitulé Saṅketa [1] du Kāvyaprakāśa de Mammaṭa, écrit par Māṇikyacandrasūri au XIIe siècle.

On sait que le huitième Ullāsa du Kāvyaprakāśa explique les qualités de la poésie. Au lieu des dix qualités données par Bharata, l'auteur du Kāvyaprakāśa en accepte seulement trois, nommées *mādhurya*, *ojas* et *prasāda*; il soutient que les autres sont soit contenues dans ces trois ou sont seulement l'absence de défauts. C'est ici [2] que Māṇikyacandra cite la série de sūtras de Bharata. Voici ces sūtras :

(1) Bahudhā śrutam api yad anudvejakaṃ vacas tan *madhuram* [3]

(2) Hīnam avagatam vā vastu śabdārthasampadā yad utkṛṣyate tad *ojaḥ* [4]

(3) Vibhakta-vācya-vācaka-yogād anuktayor api śabdārthayoḥ pratipattiḥ *prasādaḥ* [5]

(1) Ānandāśrama Sanskrit Series, Poona, n° 89.
(2) Mammaṭa-*Kāvyaprakāśa*, vers n° 72.
(3) Saṅketa, p. 189.
(4) *Ibid.*, p. 189.
(5) *Ibid.*, p. 190.

(4) Svabhāva-spaṣṭam vicāra-gahanaṃ vacaḥ *śliṣṭam*[1].
(5) Arthasya guṇāntara-samādhānāt *samādhiḥ*[2].
(6) Bahubhiḥ sūkṣmaiś ca viśeṣaiḥ sametam *udāram*[3].
(7) Yasminn atathāsthito' pi tathā-sthita eva arthaḥ pratibhāti so *'rthavyaktiguṇah*[4].
(8) Paraspara-vibhūṣaṇo guṇālaṅkāragrāmaḥ *samam*[5].
(9) Sukha-śabdārthaṃ *sukumāram*[6].
(10) Śrotra-manaḥ-prītikṛt *kāntam*[7].

Comparons maintenant les définitions des mêmes qualités comme elles sont données dans le Nāṭyaśāstra :

(1) Bahuśo yat kṛtam kāvyam
uktam vā 'pi punaḥ punaḥ
nodvejayati tasmād dhi
tan *mādhuryam* udāhṛtam[8].

(2) Samāsavadbhir vividhair
vicitraiś ca padair yutam
sānusvārair udāraiś ca
tad *ojaḥ* parikīrtyate[9].

(3) Athānukto budhair yatra
śabdād arthaḥ pratīyate
mukha-śabdārtha-saṃyogāt
prasādah parikīrtyate[10].

(4) Vicāragahanaṃ yat syāt
sphuṭam caiva svabhāvataḥ

(1) *Ibid.*, p. 191.
(2) *Ibid.*, p. 192.
(3) *Ibid.*, p. 192.
(4) *Ibid.*, p. 192.
(5) *Ibid.*, p. 192.
(6) *I d.*, p. 193.
(7) *Ibid.*, p. 193.
(8) Bharata, *Nāṭyaśāstra*, Kāvyamālā edition. xvi-98.
(9) *Ibid.*, xvi-99.
(10) *Ibid.*, xvi-95.

svataḥ supratibaddhañ ca
śliṣṭam tat parikīrtitam [1].

(5) Abhiyuktair viśeṣas tu
yo 'rthasyaivopalabhyate
tena cārthena sampannas
samādhiḥ parikīrtyate [2].

(6) Divyabhāva parītaṃ yac
chṛṅgārādbhutayojitam
anekabhāvasamyuktam
udāram tat prakīrtitam [3].

(7) Suprasiddha-dhātunā tu
loka-karma-vyavasthitā
yā kriyā kriyate kāvye
sā *'rthavyaktiḥ* prakīrtyate [4].

(8) Nāticūrṇapadair yuktā
na ca vyarthābhidhāyibhiḥ
na durbodhā taiś ca kṛtā
samatvāt samatā matā [5].

(9) Mukhya-prayojyair yac chandair
yuktam praśliṣṭasandhibhiḥ
sukumārārthasaṃyuktaṃ
sukumāraṃ tad ucyate [6].

(10) Yan manaḥ-śrotra viṣayam
āhlādayati hīnduvat
līlādyarthopapannāṃ vā
tāṃ *kāntiṃ* kavayo viduḥ [7].

Après les avoir comparées, on peut aisément voir que ces définitions sont dérivées l'une de l'autre. Dans tous les cas, le

[1] *Ibid.*, xvi-94.
[2] *Ibid.*, xvi-97.
[3] *Ibid.*, xvi-102.
[4] *Ibid.*, xvi-101.
[5] *Ibid.*, xvi-96.
[6] *Ibid.*, xvi-100.
[7] *Ibid.*, xvi-103.

deuxième, le septième et le huitième exceptés, on peut dire que les vers sont des sūtras amplifiés ou bien les sūtras sont des vers condensés. Mais quand on voit que les vers contiennent quelques idées nouvelles, on peut dire sans hésitation que ce sont les sūtras et non les vers qui doivent être considérés comme la forme originale.

La question qui se pose est de savoir si Māṇikyacandra connaissait une œuvre de Bharata qui fût écrite en sūtras ou au moins qui eût contenu les sūtras cités ci-dessus. Il est certain que cet auteur connaissait le Nāṭyaśāstra. Il en a déjà cité, sous le nom du Muni, un vers qu'on trouve dans l'édition du Nāṭyaśāstra. Le vers est :

Yad vāmābhiniveśitvam
yataś ca vinivāryate
durlabhatvaṃ ca yan nāryāḥ
kāminaḥ sā parā ratiḥ [1]

Le Nāṭyaśāstra contient ce vers [2], mais avec une variante à la fin, à savoir :

sā kāmasya ratiḥ parā.

Deux fois [3] encore, Māṇikyacandra cite l'autorité de Bharata, une fois sous le nom de Muni et une fois sous le nom de Bharata, et les deux passages figurent en effet dans le Nāṭyaśāstra [4]. Mais une fois, il donne un avis de Bharata, qui non seulement ne se trouve pas dans la présente édition du Nāṭyaśāstra, mais qui ne peut pas s'y trouver. En expliquant l'expression : *śānta-śṛṅgārayor nairantaryasyābhāvāt*, du Kāvyaprakāśa, notre commentateur dit : *anayor nairantaryasya Bharatena*

(1) Saṅketa, p. 54.

(2) Bharata, *Nāṭyaśāstra*, Kāvyamālā edition, xxii-193.

(3) Saṅketa, p. 41 et p. 200.

(4) Bharata, *Nāṭyaśāstra*, la partie en prose après vi-34 et celle après xvii-105.

niṣiddhatvat[1]. Or on sait que la présente édition du Nāṭyaśāstra ne compte pas le śānta parmi les *rasas* : il est donc impossible d'attribuer l'expression citée par Mānikyacandra au célèbre traité de Bharata.

Il y a donc lieu de supposer que Māṇikyacandra avait une édition du Nāṭyaśāstra, qui, différente de la nôtre, comptait parmi les rasas, le *śānta*, et contenait les sūtras cités ci-dessus.

H. R. Divekar.

(1) Saṅketa, p. 180.

QUELQUES NOTES
SUR LES AUTEURS DE L'ANTHOLOGIE « KOKINSHÛ ».

Le *Kokinshû* est la première anthologie de la poésie japonaise faite par ordre impérial. Nous lisons dans la préface de ce recueil : « le dix-huitième jour de la quatrième lune de la cinquième année de l'ère Engi » (905 de notre ère), l'empereur Daigo « a daigné ordonner au secrétaire général du palais Ki-no-Tomonori, au bibliothécaire en chef Ki-no-Tsurayuki, à l'ancien gouverneur de la province Kai Oshikochi-no-Mitsune et à l'officier de la garde impériale Mibu-no-Tadamine, de lui présenter respectueusement les vieilles poésies qui n'étaient pas entrées dans le *Manyôshû*, en y joignant leurs propres essais.

L'ordre fut accompli, et ce recueil d'un millier de poésies reçut le nom de *Kokinwakashû*. »

Ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter sur la question du nombre de ces poésies. Bornons-nous à dire que le texte le plus répandu, et pour ainsi dire officiel, du recueil comporte actuellement 1.111 morceaux, par exemple dans Kokkataikwan et dans Hachidaishû. Ce choix considérable et réfléchi de poésies anciennes et modernes, qui se répartissent sur un espace d'au moins deux siècles (le *Manyôshû* lui-même était à l'époque vieux déjà d'environ 150 ans), nous permet d'y trouver une longue série de noms d'auteurs qui ont conservé, développé, enrichi les immémoriales traditions de l'art poétique national et amené celui-ci à un épanouissement magnifique.

Pour préciser davantage, nous n'y relevons pas moins de 126 noms d'auteurs. Encore ces noms ne correspondent-ils qu'à 680 poèmes, sur 1.111. Les 431 restants demeurent anonymes.

Arrêtons-nous un instant à ce nombre de 126. D'ordinaire les ouvrages spéciaux ne nous en indiquent que 122. Tel est le cas, par exemple, pour M. le professeur Florenz dans sa *Geschichte der Japanischen Litteratur* (1); pour M. Kaneko, dans l'appendice à son commentaire sur *Kokinshû* (2); pour Hanawa Hokiichi, grand savant japonais de la fin du XVIIIe siècle, dans sa table des matières du *Kokinshû*, portant le titre *Kokinshû mokuroku*, et publiée dans le dixième volume de la collection *Gunshoruijû*.

M. Florenz donne le chiffre sans autre explication ni justification, chose d'ailleurs compréhensible dans un ouvrage d'ensemble. M. Kaneko omet en réalité 4 noms, à savoir : Kiyowara-no-Fukayabu, Sakanoe-no-Korenori, Kawara-no-Sadaijin et Ono-no-Chifuru no haha. Les deux premiers surtout sont de grande importance.

Quant à Hanawa Hokiichi, si l'on vérifie le calcul de tous les noms qu'il mentionne dans sa table des auteurs par chapitres, on y découvre, non sans surprise, déjà 124 noms. Dans le chapitre 16 du *Kokinshû*, on trouve une poésie dont la petite préface nous prouve clairement que c'est une œuvre posthume de la princesse Kanin no go. D'autre part, dans les textes du Kokkataikwan et Hachidaishû, qui font autorité, on trouve encore 2 noms, ceux d'Ayamochi et de la princesse Sotôri. En ajoutant ces 3 noms, qui manquent dans le *Kokinshû mokuroku* de Hanawa Hokiichi, au chiffre précédent de

(1) *Geschichte der japanischen Litteratur*, von Dr Karl Florenz; Leipzig, Amelangs Verlag, 1906, p. 140.

(2) M. Kaneko, *Kokinwakashû-hyôshaku*, Tôkyô, Meiji-shoin, 1927, 3e édit., dans l'appendice *Sakusha-retsuden*, p. 1047-1058.

permettre un groupement général. Ainsi pourrait du moins être établi un certain ordre dans cette foule de noms.

Parmi les 126 auteurs précités, 99 sont des hommes, dont 10 représentants du clergé bouddhiste, et 27 sont des femmes, dont l'une est religieuse.

Parmi les hommes, 2 furent empereurs, 2 princes impériaux, 6 ministres, 13 membres de la famille impériale ou de la plus haute noblesse de la cour; les autres, assez souvent leurs parents, furent du moins des nobles de la cour ou des hauts fonctionnaires de la province. Au nombre des femmes également, se trouvent 1 impératrice, 4 princesses et des dames de la cour. L'on y rencontre aussi des mères et filles de nos auteurs masculins.

Tous, par conséquent, font partie de l'aristocratie, tous ont été nourris aux mêmes sources d'éducation, élevés sensiblement dans le même milieu. Tous ont participé, de plus ou moins près, au train de vie de la cour, à ses fêtes, à ses divertissements. Tenter de les grouper d'après leur position sociale, rang ou emploi, serait factice. Car, que l'on soit empereur, officier de la garde ou vice-gouverneur de province, ce sont chez eux des expressions identiques au fond que l'on cherchera pour les mêmes sentiments. En réalité, tous ont la même façon de concevoir les choses.

Le groupement des auteurs d'après les sujets, tel que nous le voyons chez nos compilateurs, ne nous avancerait pas davantage.

Bien qu'on puisse remarquer une certaine prédominance de tel ou tel auteur dans telle ou telle partie du recueil, le *Kokinshû* étant divisé en vingt volumes suivant les sujets traités, un classement de cette nature serait artificiel.

En effet les thèmes fournis, soit par la nature, soit par les rencontres ou séparations, par les fêtes et surtout par les di-

vers épisodes d'aventures amoureuses constituent les thèmes ordinaires de toute œuvre poétique, galante ou mondaine.

Sur quoi donc pouvons-nous fonder notre classification? Premièrement : sur la place qu'un auteur occupe dans le recueil par le nombre de ses poésies. Nous savons, en effet, que le choix de poésies était l'œuvre réfléchie de toute une commission.

Deuxièmement : sur la chronologie des poètes, qui permet un groupement par époques.

Enfin, sur le caractère des poésies au point de vue de la place qu'elles occupent dans le développement historique de cet art.

L'inventaire des poésies par auteur nous fournit des chiffres éloquents. Voici les quatre plus importants : Tsurayuki, 98; Mitsune, 60; Tomonori, 45; Tadamine, 36. Ce sont les quatre compilateurs qui, ayant à leur tête Tsurayuki, constituent le premier groupe. Si maintenant, faisant usage de la chronologie, l'on groupe autour de ces quatre poètes leurs contemporains, on constate l'existence de deux autres groupes : l'un comprenant six poètes, qui sont comptés au Japon parmi les trente-six génies de la poésie, à savoir : Sosei Hôshi, avec 35 morceaux; les deux Fujiwara : Toshiyuki, avec 19, et Okikase, avec 17; ensuite Fukayabu, avec 16; Chisato, avec 10; et Sadabun, avec 9; l'autre groupe est formé par huit poètes, qui sont représentés par un nombre de pièces relativement considérable; ce sont : Motokata, avec 14 pièces; encore deux Fujiwara (Tadafusa et Kanesuke), avec 4 chacun; prince Kanemi, 5; Minamoto Muneyuki, 6; Korenori, 7; et deux Ariwara (Shigeharu, 6, et Munahari[1], 4); et une poétesse célèbre : Ise, 19 morceaux.

A ces trois groupes s'en ajoute un quatrième, où prennent

[1] La lecture Munayana, qu'on trouve chez certains auteurs, est incorrecte.

place plus d'une cinquantaine d'auteurs secondaires, figurant chacun pour une ou deux poésies. Tous appartiennent à la même époque que les précédents, époque que nous appellerons époque de Tsurayuki. Cette masse d'auteurs représente largement les deux tiers de notre liste, tant au point de vue des noms que des œuvres.

Voyons maintenant le dernier tiers.

Là un nom se distingue de beaucoup parmi les autres; c'est celui de Ariwara-no-Narihira, qui nous fournit trente beaux échantillons de la poésie de son temps. Narihira vécut au milieu du IXᵉ siècle. Son époque précède donc immédiatement celle de Tsurayuki.

Si, procédant de même, l'on cherche parmi les contemporains de Narihira, l'on discerne aussitôt, lui compris, un groupe de six poètes. C'est le célèbre groupe des *Rokkasen,* les six génies de la poésie qui ont été reconnus pour tels par leurs contemporains. Leurs noms seuls sont mentionnés par Tsurayuki dans la préface du *Kokinshû*. Ces auteurs sont : la poétesse Komachi, l'évêque Henjo, Yasuhide, Kuronushi, et le bonze Kisen, avec respectivement 18, 17, 5, 3 et 1 poésies.

Autour d'eux, vient se placer le second groupe de ce deuxième ensemble : Ono-no-Takamura, célèbre aussi par ses poésies chinoises (6 poésies), frère de Narihira, Yukihira, Ki-no-Toshisada et Fujiwara Kachion (les trois derniers avec 4 poésies chacun).

Élargissant un peu les cadres fixés par les dates de la vie de Narihira vers le commencement du siècle, car il s'agit toujours de la même époque au point de vue historique et poétique, nous pouvons réunir dans un troisième groupe tous les autres poètes secondaires, épuisant ainsi la liste des noms d'auteurs.

Il serait possible, assurément, de pousser plus loin la classification en procédant à des groupements plus détaillés. Mais

il paraît préférable de nous limiter ici, de nous borner par conséquent à cette division de poètes en deux sortes de «pléiades», en ajoutant quelques mots sur les différences de leurs caractères respectifs.

Voici deux poésies de deux représentants typiques de ces époques : Narihira et Tsurayuki. Ces deux poésies sont des tankas, courts poèmes de 31 syllabes. Je les donne d'abord en japonais, et ensuite en traduction française :

Chihayaburu	Même à l'époque des dieux
Kami yo mo kikazu	Rapides et puissants on n'a pas entendu chose pareille :
Tatsutagawa	La rivière Tatsuta
Karakurenai ni	Teint ses eaux
Mizu kukuru to wa	En couleur écarlate.

Cette poésie est de Narihira. Et voici l'autre, de Tsurayuki :

Sakurabana	Les fleurs de cerisiers
Tokuchirinu tomo	Tombent tellement vite, dit-on.
Omôezu	Je ne le pense pas.
Hito no kokorozo	Le cœur humain
Kaze mo fukiaenu.	Change même sans qu'il y ait de vent.

On aperçoit sans difficulté que, si la première poésie n'est tout simplement qu'une impression directe, produite par la beauté d'une rivière dont la surface est toute couverte de feuilles rouges d'érable, tombées en masse en automne, la seconde nous offre déjà une pensée philosophique sur l'inconstance du sentiment humain, suggérée par la vue de la chute de fleurs de cerisier. Cette observation n'a rien de fortuit, car, en remontant jusqu'au *Manyôshû*, nous comprenons de suite d'où vient cette simplicité, cette naïveté dans le traitement des sujets de la deuxième et la plus ancienne des pléiades, la pléiade de Narihira.

D'autre part, lorsque l'on considère l'époque de Tsurayuki,

l'on y voit s'effacer ce caractère purement descriptif. Les tableaux d'ensemble font place à des détails finement traités, les sentiments se développent, se compliquent, s'entrelacent à la manière d'une broderie; la raison, l'idée directrice prennent plus d'accent et de relief. L'auteur fait preuve d'une habileté certes grande, mais contenue en quelque sorte, caractéristique de l'époque Heian par excellence. Cela ne veut pas dire que les poésies de la pléiade de Narihira soient totalement dénuées de ces qualités. Tout y est, mais à l'état de germe, se manifestant çà et là, l'ensemble restant néanmoins très fidèle aux traditions poétiques de Nara.

Narihira est sans doute un homme de Heian, mais nous retrouvons bien distinctement chez lui le goût de l'époque précédente, ce qui nous donne le droit de considérer son œuvre comme transition entre les années du *Manyôshû* et le temps de Tsurayuki, ce dernier personnifiant le nouveau mouvement caractéristique de l'esprit poétique national.

Nous pouvons donc espérer avoir défini dans notre recueil deux groupes principaux d'importance fondamentale, et déterminé leurs caractères selon les époques, ainsi que plusieurs petits groupes; groupes se répartissant d'après leur importance dans chacun des deux principaux. Il nous reste à dire quelques mots d'un nom assez énigmatique, du nom collectif *Yomihito shirazu*, auteur inconnu, ou, pour mieux dire, auteurs inconnus.

Ce groupe comprend 431 poésies, plus d'un tiers du recueil.

A quelle époque ont-ils vécu?

Rappelons notre espoir de trouver dans le *Kokinshû* des poésies non incluses dans le *Manyôshû*, donc de la première moitié du VIIIe siècle, peut-être plus anciennes encore. Nous n'avons pas le droit de supposer que Tsurayuki et ses collaborateurs ont négligé l'ordre impérial. Par conséquent, parmi les auteurs inconnus, doivent sûrement se trouver des poètes

antérieurs au milieu du VIIIe siècle. Le fait que nous possédons sept poésies du *Manyôshû*, qui, probablement sans être remarquées, pénétrèrent dans notre recueil, est plutôt très favorable à la vraisemblance de notre conjecture. Quelles sont ces anciennes poésies? Sont-elles toutes de la même époque? Nous ne saurions le dire. Bien que nous reconnaissions dans certaines un caractère primitif, nous n'irons pas jusqu'à les indiquer comme telles. Outre ce groupe d'auteurs anciens inconnus, dont nous venons de suggérer la présence, il en existe un autre appartenant au IXe siècle, car nous connaissons les dates des concours de poésie auxquels ils participèrent. Pourquoi les compilateurs ont-ils respecté aussi intégralement leur incognito?

En ce qui concerne le groupe ancien, peut-être ne connaissaient-ils pas leurs noms.

Pareil argument serait peu acceptable pour ceux appartenant à la seconde moitié du IXe siècle, et qui ont pris part aux mêmes concours que d'autres poètes dont les noms nous sont rapportés. Par leur naissance, ils étaient peut-être indignes de figurer dans le recueil à côté de celui de l'empereur.

Il nous reste à faire une dernière remarque. Nous n'avons qu'un seul poète, Abe-no-Nakamaro, représenté par une seule poésie, qui peut être placé dans la période entre les années du *Manyôshû* et le *Kokinshû*. Ne pourrait-on pas en trouver d'autres parmi les auteurs inconnus? Certaines données nous ont permis d'admettre la présence parmi eux de poètes appartenant à l'époque *Manyôshû*, mais elles nous manquent totalement pour la deuxième moitié du VIIIe siècle. Ainsi, bien que les poètes du *Kokinshû* puissent être considérés comme les continuateurs des anciennes traditions poétiques nationales, il ne faut pas oublier qu'entre l'époque de *Manyôshû* et les poètes du *Kokinshû* postérieurs à cette époque, il y a un vide d'environ cinquante ans.

Nous pouvons terminer notre communication par les conclusions suivantes : le nombre des auteurs peut être considéré comme établi ; les poètes peuvent être divisés en deux groupes fondamentaux, avec plusieurs subdivisions respectives ; certains des auteurs anonymes appartiennent à l'époque *Manyôshû,* ils forment donc le groupe le plus ancien de notre recueil. La quantité considérable de noms d'auteurs, la variété de leur style, ainsi que la période notable qu'ils occupent, témoignent de l'importance capitale du *Kokinshû* dans l'histoire le la littérature japonaise.

Nous espérons que ces quelques notes pourront servir de points de repère pour une étude approfondie de ce recueil.

D. Fedtchenko.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE GÉNÉRALE DU 13 JUIN 1929.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président.*

Étaient présents :

Mlles Gallaud et Lalou; Mme Stchoupak; MM. Bacot, Basmadjian, Bouvat, Boyer, Cabaton, Coedès, Deny, Divekar, Dussaud, Eisler, Faddegon, Ferrand, Foucher, Gray, Hadjibeyli, Humbert, Husseïn, Karlgren, Khaïrallah, Lacombe, Macler, Massignon, de Maydell, Minorsky, Nau, Pelliot, Przyluski, Renou, des Rotours, Sidersky, Stern, Toptchibachy, Vosy-Bourbon, *membres;* Benveniste, *secrétaire.*

Le procès-verbal de l'assemblée générale du 14 juin 1929 est lu et adopté.

M. le Président souhaite la bienvenue à nos confrères étrangers, MM. Karlgren et Gray.

M. Dussaud lit le rapport de la Commission des Censeurs.

M. Foucher offre à la Société ses *Études sur l'art bouddhique de l'Inde,* publiées par la Maison Franco-Japonaise de Tokyo, et obtient le patronage moral de la Société pour la collection des textes indiens éditée, sous le titre de «Collection Émile Senart», par l'Institut de Civilisation indienne et l'Association Guillaume Budé.

M. Faddegon dépose sur le bureau une maquette provisoire, restitution d'un instrument astronomique persan dont un mauvais dessin figure dans Knobel, *Ulug Beg's catalogue of stars...* Washington, 1927, p. 12, et invite ses confrères à lui faire connaître leurs observations.

Sont élus membres de la Société :

MM. Boulos, présenté par MM. Khaïrallah et Gaudefroy-Demombynes;

J. Février, présenté par MM. Ferrand et S. Lévi;

MM. L. Biton, présenté par MM. Ferrand et Bouvat;
Arménag bey Sakisian, présenté par MM. Dussaud et Faddegon;
L. Hambis, présenté par MM. Pelliot et des Rotours;
G. Lecomte, présenté par MM. S. Lévi et Pelliot;
J.-A. Durr, présenté par M[lle] Meyer et M. S. Lévi;
M[lle] Renié, présentée par MM. P. Boyer et Pelliot.

M. Coedès expose l'état des recherches archéologiques au Siam au cours de ces dernières années, tant au point de vue de l'organisation des fouilles que de leurs résultats. Il fait circuler de nombreuses vues de nouveaux objets et monuments mis au jour.

M. S. Lévi décrit l'île de Bali, qui a gardé une si profonde empreinte de la culture indienne, et montre de quelle vie y sont encore animées les traditions religieuses et légendaires venues de l'Inde au x[e] siècle. Il donne un bref aperçu des textes indiens inédits qu'il y a recueillis.

Il est procédé au dépouillement des votes. A l'unanimité les membres sortants sont réélus. En outre, M. Grousset est adjoint à M. Gabriel Ferrand, rédacteur-gérant, sur la demande de ce dernier; MM. Thureau-Dangin et I. Lévy sont nommés membres du Conseil, en remplacement de MM. Aymonier et Scheil.

La séance est levée à 5 heures.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1928.

La situation des finances de la Société asiatique se présente sous un jour favorable; quelques réformes suffiraient pour la rendre tout à fait bonne.

En premier lieu, comme il ressort du projet de budget pour 1930, il est désirable que la comptabilité de la Société soit tenue par elle-même et confiée à un homme du métier appointé par elle.

Ainsi on évitera que les exercices futurs se présentent sous une forme aussi anormale que l'exercice 1928. On a été obligé, en effet, d'y insérer les comptes afférents à l'année 1927 relatifs à la librairie orientaliste Paul Geuthner et à l'Imprimerie nationale, ce qui a conduit, pour expliquer le règlement du solde de ces comptes au cours de l'année 1928, à reprendre en comptabilité toutes les opérations de 1927 les concernant.

Dès lors, l'exercice 1928 se solde par un excédent de recettes sur les dépenses de 14.691 fr. 80 qui vient s'ajouter au solde créditeur au 31 décembre 1927 de 25.591 fr. 18. Il y a lieu d'observer, toutefois, qu'en 1928 il a été remboursé 8.936 fr. 48 de titres, et qu'il faudra remployer cette somme.

Une autre anomalie doit être signalée pour montrer la nécessité d'une réforme comptable. Un pointage des titres ayant été entrepris, en confrontant les récépissés de dépôt avec le relevé des titres fourni par la Société Générale, on a constaté quelques différences. Ces différences tiennent à ce que les récépissés n'ont pas été rectifiés au moment où des titres sont sortis au remboursement.

Les censeurs ont déjà, notamment dans le rapport sur les comptes de l'année 1926, appelé l'attention sur l'insuffisance des rentrées de

cotisation. Leur appel a été sans effet puisqu'on a enregistré un chiffre constamment décroissant : 6.875 francs en 1926, 6.430 francs en 1927, enfin 5.700 francs en 1928. En réalité, la bonne volonté des membres de la Société n'est pas en défaut; mais simplement le mode de perception. Votre bureau s'en est rendu compte et il a pris des mesures dont l'efficacité s'est immédiatement révélée et dont le bénéfice apparaîtra dans les résultats de l'exercice 1929.

Une dernière remarque. Dans le bilan, le poste «Espèces en Banque» est brusquement passé de 23.994 fr. 81 au 31 décembre 1927 à 193.426 fr. 72 au 31 décembre 1928. L'augmentation du solde, soit 169.431 fr. 91, provient principalement du versement, effectué à la date du 4 décembre 1928, par le Crédit Industriel et Commercial, du montant du legs de notre regretté président, M. Émile Senart, soit 151.078 fr. 35. La Commission des fonds a certainement étudié le moyen d'utiliser cette somme autrement qu'en un simple dépôt en banque. Le produit des coupons touchés par la Société, qui s'est monté en 1928 à la somme de 21.459 fr. 44 — ce qui ne représente que le 3,79 % de son capital — pourrait en être sensiblement amélioré.

Ainsi un meilleur aménagement de nos ressources sera facilement et immédiatement réalisable. Il permettra à la Société d'enrichir sa bibliothèque, ce qui est d'autant plus désirable que les bibliothèques publiques manquent des crédits nécessaires. Cet accroissement de ressources sera assez important pour fournir à la Société le moyen d'entreprendre ou de subventionner des publications, ce qui constitue une partie essentielle de son programme.

Sous le bénéfice de ces observations, nous vous proposons d'adopter les comptes qui nous ont été soumis.

A. Meillet. R. Dussaud.

COMPTES DE L'ANNÉE 1928.

DÉPENSES.

Mémoires de l'Imprimerie nationale, 1927 :		
3.800 exemplaires *Journal asiatique*..............	38.111^{f} 65	
1.000 exemplaires *Voyages d'Ibn Batoutah*........	7.466 34	
Impressions diverses..........................	2.259 35	
		47.837^{f} 34
1928 :		
1.900 exemplaires *Journal asiatique*.............	22.751^{f} 37	
500 exemplaires *Les Prairies d'or*	7.641 84	
Impressions diverses..........................	618 78	
		31.011 99
Dépenses Librairie P. Geuthner, 1927 :		
Facture Drouot (brochage et affranchissement)....	5.337^{f} 42	
Étrennes concierge Institut....................	30 00	
Timbres-quittance et timbres-poste.............	126 30	
		5.493 72
1928 :		
Facture Drouot (brochage et affranchissement)....	2.276^{f} 60	
Étrennes concierge Institut....................	30 00	
Timbres-quittance et correspondance............	145 65	
		2.452 25
Remise sur ventes et abonnements : librairie P. Geuthner :		
1927..		10.997 18
1928..		7.768 71
Frais généraux 1928..................................		7.572 21
Solde pour balance....................................		14.691 80
TOTAL..		127.825 24

RECETTES.

Encaissements coupons sur titres		21.459f 44
Net intérêts sur Compte chèques *Société générale*		175 89
Remboursement titres en 1928		8.936 48
Subventions		8.400 00
Recettes Librairie P. Geuthner, 1927 :		
Cotisations	6.430f 00	
Abonnements	20.880 00	
Vente *Journal asiatique*	15.850 00	
Vente publications diverses	7.258 75	
Vente *Takahata*	26 25	
		50.445 00
1928 :		
Cotisations	5.700f 00	
Abonnements	15.900 00	
Vente *Journal asiatique*	12.050 00	
Vente publications diverses	2.725 00	
Facture Société asiatique sur mémoire Imprimerie nationale 1927	2.033 43	
		38.408 43
TOTAL		127.825 24

VU ET APPROUVÉ :

au nom de la Commission des fonds,

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

BILAN AU 31 DÉCEMBRE 1928.

DOIT.

Espèces en banque		193.426f 72
Portefeuille titres [1] :		
Fonds d'État français	121.630f 00	
Chemins de fer	151.293 37	
Communales (Crédit foncier)	36.480 00	
Divers	256.643 60	
		566.046 97
Débiteurs divers : Librairie P. Geuthner		28.187 43
Total		787.661 12

AVOIR.

Capital :		
Portefeuille titres	566.046f 97	
Legs M. Senart	151.078 35	
		717.125 32
Créditeurs divers : Imprimerie nationale		27.811 99
Comptes d'ordre : avance espèces M. Bouvat		2.440 83
Résultats Exercice 1928	14.691f 80	
Résultats antérieurs	25.591 18	
		40.282 98
Total		787.661 12

[1] Les titres sont évalués aux cours du 28 décembre 1928.

PROJET DE BUDGET POUR L'ANNÉE 1930.

DÉPENSES.

Honoraires du bibliothécaire		2400^{f} 00
Secrétariat et bibliothèque		3.317 65
Contributions	476 80	632 35
Assurance contre l'incendie	155 55	
Réserve statutaire		1.400 00
Frais d'impression du *Journal asiatique*		45.000 00
Indemnité au rédacteur		1.600 00
Honoraires des auteurs		1.500 00
Société générale (droits de garde, timbres, etc.)		150 00
Honoraires des agents comptables		2.700 00
Total des dépenses		58.700 00

RECETTES.

Cotisations	13.500 00
Abonnements et vente des publications de la Société	26.500 00
Intérêts des fonds placés	13.500 00
Souscription du Ministère de l'Instruction publique	2.000 00
Crédit de l'Imprimerie nationale	3.200 00
Total des recettes	58.700 00

RAPPORT SUR LA BIBLIOTHÈQUE POUR L'ANNÉE 1928-1929.

Notre regretté président, M. Émile SENART, a légué à notre bibliothèque tous ceux de ses livres relatifs à nos études qu'elle ne possédait pas déjà. M. A. GUÉRINOT a bien voulu se charger du soin de déterminer, par la comparaison des catalogues, la part qui nous revient. Ce travail, long et minutieux, sera très prochainement achevé.

Pendant l'année écoulée la bibliothèque a reçu, à titre de don ou d'échange, environ 160 volumes et 40 plaquettes. Une somme de 150 francs a été consacrée aux achats, comme suite à une souscription d'avant-guerre. Parmi nos donateurs, il faut citer M[mes] Paul MELLON et L. SAISSET, MM. BULTINGAIRE, PINASSEAU, SIDERSKY et le PARSEE PUNCHAYET de Bombay; parmi les ouvrages reçus, *Innermost Asia*, de Sir Aurel STEIN; *Painting in Islam*, de Sir W. Thomas ARNOLD; *Les peintures chinoises dans les collections américaines*, de M. O. SIRÉN; *Les miniatures persanes du XII[e] au XVII[e] siècle*, de M. A. SAKISIAN; et les tomes XI et XIII d'*Ars Asiatica*, publiés par les Éditions G. VAN OEST. L'Institut franco-chinois de l'Université de Lyon vient de nous envoyer une série de quatorze impressions chinoises; M. VOSY-BOURBON a bien voulu les cataloguer. Grâce à l'intervention de notre Président, nous continuerons de recevoir les publications officielles du Gouvernement de l'Inde.

La Société a reçu de nombreuses demandes d'échange avec le *Journal asiatique*. Plusieurs sont en ce moment soumises à l'examen, et l'échange avec les *Studia Orientalia* d'Helsingfors a été décidé.

Une meilleure situation financière nous a permis de faire relier 183 volumes de périodiques; il en est résulté une dépense de 4.336 francs.

Le Bibliothécaire :
Lucien BOUVAT.

VU :
Gabriel FERRAND.

Fondation De Goeje.

Communication.

1. Le bureau de la fondation n'a pas subi de modifications depuis le mois de novembre 1928, et est ainsi composé : C. Snouck Hurgronje (président), M. Th. Houtsma, Tj. De Boer, J. J. Salverda de Grave et C. Van Vollenhoven (secrétaire-trésorier).

2. Des huit publications de la fondation il reste un certain nombre d'exemplaires, qui sont mis en vente au profit de la fondation, chez l'éditeur E. J. Brill, aux prix marqués : 1. Reproduction photographique du manuscrit de Leyde de la *Ḥamâsah* de al-Buḥturî (1909), fl. 96; 2. *Kitâb al-Fâkhir* de al-Mufaḍḍal, éd. C. A. Storey (1915), fl. 6; 3. *Streitschrift des Ġazâlî gegen die Bâṭinijja-Sekte*, par I. Goldziher (1916), fl. 4,50; 4. *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, éd. A. J. Wensinck (1919), fl. 4,50: 5. *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, par C. Van Arendonk (1919), fl. 6; 6. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, par I. Goldziher (1920), fl. 10; 7. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen par S. Van den Bergh (1924), fl. 7,50: 8. Les «*Livres des chevaux*», par G. Levi della Vida (1928), fl. 5.

Novembre 1929.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Hespéris, 2e trimestre 1928 :

J. Carcopino. Note sur une inscription chrétienne de Volubilis (p. 135, avec 1 figure); E. Lambert. Les voûtes nervées hispano-musulmanes du xie siècle et leur influence possible sur l'art chrétien (p. 147, avec 10 figures); R. P. Henry Koehler O. F. M. Quelques points d'histoire sur les captifs chrétiens de Meknès (p. 177); J. Herber. Tombes Beni Mguild (p. 189, avec 10 planches); Arsène Roux. Les «Imdyazen» ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber (p. 231, avec 1 figure). Bibliographie (p. 253-262).

Revue des Études islamiques, année 1929, cahier I :

Mlle A.-M. Goichon. La femme de la moyenne bourgeoisie fāsiya (p. 1-74); A. Sékaly. Le problème des Waḳfs en Égypte (p. 75-126); R. Blachère. Le poète arabe Motanabbi et l'occident musulman (p. 127-135). Chronique : Textes des décrets-lois égyptiens de 1929 sur les mehkémehs et le statut personnel (p. 137-153); A. Vissière. Le traité d'amitié sino-turc et l'opinion musulmane en Chine (p. 159).

Cahier II :

J. Castagné. Le mouvement d'émancipation de la femme musulmane en Orient (p. 161-226, avec 6 planches hors texte); Ch. Monteil. L'œuvre des étrangers dans l'empire soudanais du Mali (p. 227-235);

Cl. Huart. Inscriptions arabes de Palmyre (p. 237-244, avec 2 planches); J. Castagné. Le droit coutumier familial des montagnards du Caucase et des Tcherkesses en particulier, d'après le rapport Ladijensky (p. 245-275); A. Sékaly. Le problème des Wakfs en Égypte (*suite*, p. 277-338); A. Vissière. Ouvrages chinois pour l'étude de l'arabe (p. 339). Fondation de l'Institut des Études islamiques à la Sorbonne (p. 340).

Rocznik orjentalistyczny wydaje polskie towarzystwo orjentalistyczne z zasiłkiem Ministerstwa W. R. i O. P., tom V (1927). Lwów, 1929, II-256 pages :

Aussi important que les précédents annuaires, celui-ci contient les articles suivants :

I. Abbé J. Bromski. Les tablettes cunéiformes du Musée National de Varsovie.

II. S. Stasiak. Les Indes portugaises à la fin du XVIe siècle d'après la relation du voyage fait à Goa en 1596 par Christophe Pawlowski, gentilhomme polonais. Notes et excursus, 2e série.

III. Z. Smogorżewski. Essai de bio-bibliographie ibadite-wahbite (préface d'un livre qui paraîtra sous ce titre).

IV. D. Künstlinger. Ṭūr und Ǧabal im Ḳurān.

V. W. Kotwicz. Sur les modes d'orientation en Asie centrale.

VI. J. Jaworski. La section des remèdes dans le Vinaya des Mūlaśāsaka et dans le Vinaya pali.

VII. A. A. Diakov. Découverte des ruines d'une cité ancienne dans le district d'Ili (avec une note de W. Kotwicz).

VIII. E. Słuszkiewicz. Le *Kauṭilīya-Arthaçāstra* n'est pas un ouvrage homogène (mémoire en polonais avec analyse en français).

IX. J. Przyluski. La ville du Cakravartin. Influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde.

X. A. Śmieszek. Peuples libyens connus des Égyptiens et des Grecs.

XI. Tadeusz Kowalski. Contribution à l'ethnographie et à la dialectologie des Karaims occidentaux (en polonais avec une traduction partielle en allemand).

XII. Chronique.

Cet annuaire est dédié au XVIIe congrès des orientalistes qui a eu lieu l'an dernier à Oxford.

Hespéris, 3e et 4e trimestres 1928 :

F. DE LA CHAPELLE. La formation du pouvoir monarchique dans les tribus berbères du Haut-Atlas occidental (p. 263-284, avec 3 cartes et 5 figures): J. GOUDARD. Bijoux d'argent de la «Tache de Taza» (p. 285-194, avec 19 planches); L. JUSTINARD. Notes d'histoire et de littérature berbères (p. 333-356, avec 1 figure); R.-L. BLACHÈRE. Une source de l'histoire des sciences chez les Arabes : les *Tabaḳāt al-umam* de Sa'īd al-Andalusī (p. 357-361); J. NOIVILLE. Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes pré-islamiques et la fête de l'Épiphanie (p. 363-384); Y.-D. SÉMACH. Un rabbin voyageur marocain (p. 385-399); CLAVERIE. Jeux berbères (Région d'Azrou) (p. 401-403): J. HERBER. Un oppidum en pays braber, Aïn Leuh (p. 404-407, avec 4 figures): Robert RICARD. Note sur les possessions portugaises du Maroc à la fin du XVe siècle d'après l'*Itinerarium* de Münzer (p. 408-412); Marcel MERCIER. Notes sur une architecture berbère saharienne (p. 413-429, avec 6 figures); Bibliographie marocaine 1927-1928 (p. 431-485); supplément aux années 1921-1926 (p. 487-508); bibliographie (p. 509-512).

Gabriel FERRAND.

COMPTES RENDUS.

K. Jaberg und J. Jud. *Der Sprachatlas als Forschungsinstrument, Kritische Grundlegung und Einführung in den Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz.* — Halle, Niemeyer, 1928; in-8°, III-243 pages.

— *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz.* I. Band (*Familie Menschlicher Körper*). — 1928, in-folio, 198 cartes.

Depuis que le regretté Gilliéron a organisé l'*Atlas linguistique de la France* et l'a réalisé avec l'aide d'Edmont qui a été l'enquêteur — on trouvera un aperçu de l'œuvre de Gilliéron dans un article de M. Oscar Bloch, *Revue de Paris*, 1er février 1929, et dans l'ouvrage de vulgarisation de M. A. Dauzat, *La géographie linguistique*, Paris, 1922, — des atlas de ce genre ont été entrepris pour divers domaines. MM. Jaberg et Jud en ont organisé un pour le sud de la Suisse et l'Italie, avec MM. Scheuermeier, Rohlfs et Wagner comme enquêteurs. Voici qu'en paraît le premier volume. La publication n'intéresse pas directement les orientalistes; mais elle doit leur être signalée parce qu'ils y trouveront le modèle le plus achevé d'un travail de ce genre, et qu'il importe de préparer des enquêtes et des publications pareilles pour toutes les langues du monde, ainsi que l'a reconnu le premier congrès de linguistique réuni à La Haye en 1928, et ainsi que l'a admis ensuite le congrès des orientalistes d'Oxford, tenu la même année. Quiconque a touché, même de loin, au romanisme sait quelle rénovation a apportée l'atlas de Gilliéron et combien il a dominé toutes les recherches sur les langues romanes. Pour les parlers orientaux, bien moins connus en général et où les études comparatives sont bien moins avancées, on en pourrait attendre des progrès plus grands encore.

Le volume d'explications de MM. Jaberg et Jud indique, p. 175-240, avec une rigoureuse précision les procédés d'enquête et de réalisation cartographique, et apporte une discussion critique brève, mais qui va

au fond des choses. On trouvera là les principes à appliquer pour ce type de travail.

Dès maintenant, les enquêteurs ont une orientation dans le questionnaire et les instructions qu'a préparés M. Marcel Cohen pour l'*Institut d'ethnologie* de l'Université de Paris : *Questionnaire linguistique*, en 2 volumes, et *Instructions d'enquête linguistique*, Paris, 1928.

Il y aura lieu d'exposer la question dans son ensemble. En attendant, il convient de signaler les moyens d'information qu'on vient de voir.

A. MEILLET.

F. MACLER. *L'ENLUMINURE ARMÉNIENNE PROFANE.* — Paris, Geuthner, in-4°, 44 pages et 93 planches.

Au cours des voyages qu'il a faits pour examiner les collections de manuscrits arméniens dispersés dans toute l'Europe, M. Macler a toujours donné à la miniature une attention particulière. Grâce à de généreux donateurs arméniens, il a pu, lors de sa mission de 1925, examiner et faire photographier de grandes séries de miniatures profanes qu'il met maintenant à la disposition du public, en un beau volume, comprenant 377 figures.

La plupart des reproductions se rapportent à l'histoire d'Alexandre du Pseudo-Callisthène; les manuscrits où se trouvent les miniatures sont un manuscrit de Venise datant des environs du début du XIV[e] siècle (et deux feuillets de Vienne sans doute détachés de ce manuscrit), cinq grandes miniatures provenant d'un manuscrit qui a passé par les mains d'un grand marchand d'antiquités de New York, M. Aharom, et dont M. Macler n'a vu que les photographies, un manuscrit de Vienne de la fin du XVII[e] siècle et un manuscrit de Paris du début du XVIII[e] siècle. — A cette grande série, M. Macler ajoute une curieuse série de *dev* de toute sorte, d'après un manuscrit de Venise de 1616.

M. Macler ne s'est pas proposé de faire une étude approfondie de ces diverses miniatures; il a seulement voulu apporter une collection de faits. Les historiens de la miniature lui sauront assurément gré de leur fournir une si riche collection de données, sous une forme aussi excellente.

A. MEILLET.

Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit. I. Babylonien und Ægypten. Berlin, 1926; in-4°, 60 pages.

On a cru pendant longtemps que l'Égypte était le plus ancien pays de la bière. Mais les recherches de l'assyriologue M. le docteur Huber démontrent nettement que c'est chez les habitants de la Mésopotamie, les Babyloniens, que les Égyptiens avaient appris les procédés de préparation du malt et de la bière, en même temps que la connaissance des céréales cultivées. Les documents archéologiques reproduits et commentés dans cette publication font ressortir que plusieurs milliers d'années avant Jésus-Christ, ce peuple avait fait usage de la bière. Au cinquième millénaire il existait déjà des brasseries organisées avec des ouvriers spécialistes, sachant mélanger les céréales pour le maltage et préparer la bière.

Cette première livraison contient une série d'articles de M. le docteur Huber sur la bière en Babylonie et en Égypte, illustrés de nombreuses reproductions de documents figurés, ainsi que des notes très instructives sur la technique ancienne de la brasserie, par M. le docteur M. Philippe. Une série de remarques bibliographiques est donnée à la fin du fascicule.

Cette démonstration de l'usage de la bière dans la haute antiquité nous fait mieux comprendre la fréquente association, dans les textes de l'Ancien Testament, des deux boissons enivrantes dénommées en hébreu יַיִן et שֵׁכָר, «vin» et «bière» (I *Sam.*, I, etc.), ainsi que les vinaigres de vin et de bière (*Numeri*, VI, 3, etc.). Le passage *Iesaia*, V, 22, semble indiquer qu'on aromatisait la bière en y ajoutant des extraits de certaines plantes.

D. Sidersky.

The Mahabharata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, Ph. D. with the cooperation of Prof. S. K. Belvalkar; Prof. A. B. Gajendragadkar; Prof. V. Kane; Prof. R. D. Karmarkar; Prof. P. L. Vaidya; Prof. S. Winternitz; Prof. R. Zimmermann, S. J.; and other scholars, and illustrated by Shrimant Balasaheb Pant Pratinidhi, B. A., Chief of Aundh. — Under the patronage of the Chief of Aundh, the Governments of Bombay, Madras, Burma, Baroda and Mysore, the University of Bombay and other distinguished donors. — Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, fasc. I, 1927; II, 1928; III, 1929.

Ce long titre, en harmonie avec l'étendue du Mahābhārata, annonce le début d'une grande entreprise. Depuis une trentaine d'années, la science occidentale réclamait, comme un des besoins les plus pressants

de l'indianisme, une édition critique de l'immense poème où l'épopée sert de cadre à une véritable encyclopédie, et si riche en matériaux de toutes sortes qu'il n'est guère possible de traiter une seule question sur le domaine indien sans se référer au Mahābhārata. M. Lüders et M. Winternitz en particulier avaient insisté sur la nécessité d'une étude critique des nombreux manuscrits déjà signalés, et avaient discuté les méthodes à suivre pour exécuter ce travail de géants. La réunion internationale des Académies avait approuvé ce projet et l'avait pris sous son patronage. La guerre a arrêté le travail à peine commencé. L'Inde l'a repris. Les amis de l'Inde ne peuvent que s'en féliciter : c'est là une œuvre nationale par excellence; elle exige de longs efforts, des sacrifices dispendieux auxquels le zèle scientifique tout seul ne saurait suffire; il y faut l'ardeur d'une foi qui ne s'éteint pas. L'Institut de Recherches fondé à Pouna par une souscription nationale, en commémoration du grand savant qui sut le premier allier les méthodes et l'esprit de la science occidentale aux solides traditions de la science indigène, était le foyer désigné d'avance pour abriter l'entreprise. L'équipe de savants qui s'est groupée autour de M. Sukthankar a reçu l'inspiration du vieux maître Ramkrishna Gopal Bhandarkar.

Il a fallu huit années de labeur préparatoire pour rechercher les manuscrits, les étudier, les classer, et fixer les principes à suivre dans l'établissement du texte. Dans l'intervalle, M. N. B. Utgikar avait publié, en 1923, comme un premier spécimen destiné à provoquer les observations des critiques, le texte du IV[e] livre, le Virāṭaparvan, un des plus courts. Mais le travail définitif n'a commencé à paraître qu'en 1927; au bout de trois ans, les trois fascicules sortis n'arrivent encore qu'à la fin de l'Āstīkaparvan, soit environ le quarantième du poème entier. Il faudrait donc à cette allure quelque cent vingt ans pour atteindre le dernier fascicule. Un préjugé courant veut que la lecture du Mahābhārata, si elle suit l'ordre régulier des chants, amène fatalement la mort du lecteur avant qu'il parvienne à la fin. Les éditeurs de la version méridionale, édition de Kumbhakonam, se sont ingéniés par prudence à brouiller l'ordre des chants dans la suite des fascicules. Le bon P. C. Roy, qui édita la première traduction complète du Mahābhārata, en anglais, avait négligé cette précaution; il mourut à l'avant-dernier fascicule. Et j'ai grand peur que le même accident nous arrive, et à nos successeurs, et à leurs successeurs avant qu'ils aient vu «la Montée au ciel» au XVIII[e] chant. D'autant que le matériel ne cesse pas de s'enrichir; chaque nouveau fascicule annonce une addition importante : au fascicule II, des manuscrits népalais anciens, du XIV[e] et du XVI[e] siècle, un manuscrit bengali,

un manuscrit malayalam, un fragment de manuscrit du Cachemire en écriture śāradā; au fascicule III, un manuscrit du Cachemire sur écorce de bouleau. Le dépouillement est exécuté avec un soin pieux; la moindre variante est enregistrée fidèlement; nous disposons maintenant d'un tableau complet des manuscrits connus pour les parties publiées.

Le résultat d'une besogne si consciencieuse est loin d'être négligeable. On peut dire que, à l'inverse de l'attente générale, la tradition manuscrite du Mahābhārata est d'une remarquable solidité. On trouve, naturellement, un nombre énorme de menues variantes, que le style généralement lâche et coulant des ślokas devait provoquer et encourager. De çà, de là, un développement de quelques vers est soit inséré, soit omis. Mais les chapitres en prose, plus nombreux au début que partout ailleurs, sont étonnants de conservation; la prose, plus serrée, plus condensée que le vers, s'est montrée encore plus résistante que lui. En présence d'une tradition si bien assise, l'éditeur s'est cru autorisé à reconstruire le Mahābhārata primitif; il pense être si près de son but qu'il a imaginé un symbole spécial, une ligne ondulée, pour souligner les rares éléments du texte où le choix entre les variantes reste embarrassant. C'est la tradition du Cachemire qui lui semble généralement plus sûre; les manuscrits du Népal et de l'Inde méridionale viennent souvent la corroborer. (Je note en passant que pour le Rāmāyaṇa, en procédant par des voies toutes différentes, j'ai été amené aussi à classer en tête la recension du Cachemire ou du nord-ouest de l'Inde). Mais ici la méthode de M. Sukthankar reste, plus qu'il ne le croit, sujette à caution: quant à moi, tout au moins, je me sens moins assuré que lui de l'authenticité de son texte. Je crains qu'il ait simplement créé une recension de plus, la recension de Pouna. Il a beau procéder sur un plus grand nombre de manuscrits que ses devanciers, Arjunamiśra, Nīlakaṇṭha et autres; son choix reste forcément aussi arbitraire que le leur. Les controverses entre M. Sukthankar et les critiques, MM. Edgerton et Weller, qui avaient contesté certaines préférences de l'éditeur, prouvent jusqu'à l'évidence la part du goût personnel dans le choix des variantes. Si j'osais me permettre une suggestion dans ce domaine, je conseillerais à l'éditeur de renoncer, par pitié pour nous, à la part même du travail qui lui tient le plus à cœur et qui apporte à son esprit le plus de satisfaction, la reconstruction de « l'Ur-Mahābhārata » comme il se plaît à dire, d'accepter la Vulgate, — autrement dit l'édition de Nīlakaṇṭha, par exemple — comme point de départ, et de nous livrer au plus tôt le dépouillement, comme il est fourni par ses notes, des manuscrits décrits et classés selon l'excellente méthode qu'il a adoptée.

L'existence même d'un «Mahābhārata primitif» est une question singulièrement obscure, et peut-être décevante. M. Sukthankar lui-même parle fort sagement (fasc. I, Intr. p. III, col. *a*) de l'«elusive original», et pourtant il reste persuadé que son texte «en présente la peinture la plus fidèle». Nous ignorons tout, absolument tout, des conditions de temps, de lieu, des circonstances sociales et politiques où le Mahābhārata a été composé, encore ce mot est-il lui-même équivoque; M. Sukthankar admet, comme tout le monde, que l'ouvrage s'est transmis «pendant des siècles, de vive voix, de barde à barde» avant d'être couché par écrit. Le poème lui-même se donne pour une compilation (*saṁhitā*), et c'est un témoignage que personne ne prétend révoquer en doute. Combien de variantes avaient pu s'accumuler autour de chaque épisode, de chaque chapitre, de chaque vers même? Pas une seule ligne qui se présente uniforme dans la variété des manuscrits. Le même rapsode variait sans doute d'une récitation à l'autre, soit défaillance de mémoire, soit confusion entre passages ou formules analogues, soit goût d'innover, soit encore bien d'autres raisons. L'archétype écrit, à supposer qu'il ait existé, ne pouvait annuler les variantes qu'il n'avait pas notées. Après le Concile où les disciples du Bouddha, réunis, viennent de fixer le texte canonique, un retardataire survient, escorté de ses disciples. On le presse d'accepter le texte tel qu'il vient d'être arrêté. Il s'excuse, et demande à continuer de réciter les textes comme il en avait l'habitude. Et les Vinayas qui rapportent cet incident ne prononcent pas de condamnation. Ne soyons pas plus rigoureux qu'eux. Laissons à nos lointains successeurs, plus instruits que nous, le soin des décisions irrévocables; tâchons de leur préparer au mieux la besogne en accumulant des matériaux solides et sains. L'immense relevé des variantes que M. Sukthankar et son équipe ont commencé si magistralement est un de ces enrichissements inappréciables que l'avenir saura utiliser. Souhaitons ardemment que l'Inde, trop souvent indifférente à ses gloires passées, comprenne la valeur de cette magnifique publication et la soutienne jusqu'au bout.

Sylvain Lévi.

Louis Renou, professeur à l'Université de Lyon, *Les maîtres de la philologie védique* (*Annales du Musée Guimet*), Bibl. d'Études, t. XXXVIII. — Paris, Geuthner, 1928; in-8°, 74 pages.

En 1925, M. Louis Renou termina sa carrière d'étudiant — autant

que ces choses-là se terminent — par une épreuve magistrale : pendant quatre séances du cours de M. Jules Bloch à l'École des Hautes Études, il lut avec autorité un mémoire consacré aux «maîtres de la philologie védique». Ces quelques heures, où la science des *Veda,* par la voix de son plus jeune représentant, fit avec lucidité son examen de conscience, attestèrent les dons de M. Renou, et M. Sylvain Lévi, présent à l'un des points pathétiques de l'exposé, félicita le conférencier en des termes qui valaient une consécration. On comprendra le plaisir qu'a éprouvé un auditeur de 1925 à ouvrir le volume où M. Renou, devenu professeur à Lyon puis à Paris, a consigné ses leçons.

De toute évidence, M. Renou n'a pas entendu juxtaposer sous un titre commun des monographies indépendantes. Son sujet n'est pas Roth, ni Bergaigne, ni Pischel, ni Oldenberg en tant que tels. D'un bout à l'autre de son étude, il a pris grand soin de marquer d'une part les liens multiples, directs ou indirects, de filiation ou de réaction, qui attachent l'un à l'autre tant de pionniers, d'autre part les trouvailles originales de chacun. Si bien que ces 72 pages présentent une remarquable unité d'action : c'est l'histoire du progrès, souple mais somme toute continu, d'une science, chaque ouvrier, même parmi les plus grands, n'étant qu'un «moment» de l'œuvre commune. Cette vue continue sur un siècle de travail, la solidarité sentie entre ces efforts divers donnent au livre un privilège rare : celui d'émouvoir. Émotion de la meilleure qualité, et sans péril pour la raison. Émotion d'humaniste.

Conséquence : le livre n'est à aucun degré un répertoire. Pas de division en chapitres. Pas de notes au bas des pages. Pas de bibliographies complètes. Les références, réduites au minimum, sont dans le texte. Ce n'est point là un de ces exposés laborieux, où tous les détails veulent trouver leur place, au risque de dévier à chaque instant la ligne de l'analyse, selon la formule de plusieurs fascicules du *Grundriss.* M. Renou saisit en chaque auteur l'idée ou le souci central, l'explore ou l'explique longuement, en montre les suites naturelles dans quelques quartiers caractéristiques de l'œuvre, et passe à un autre nom. C'est tout et c'est beaucoup. Au lecteur non spécialiste la fréquentation d'un Grassmann, d'un Roth, des *Vedische Studien* devient moins périlleuse; il sait mieux ce qu'il peut demander aux livres, et comment se défendre contre eux.

Car la piété de M. Renou envers ses prédécesseurs, riches les uns de gloire et les autres de mérites, ne l'empêche jamais de formuler son jugement, parfois sévère. Pour mieux jalonner le progrès, il signale les erreurs, les impasses, quelques reculs. Fort de l'épreuve du temps,

il fait le départ du solide et du caduc, il marque le point précis où l'originalité est devenue manie et où tel grand homme eût mieux fait de s'arrêter. L'érudition de M. Renou, l'usage qu'il a lui-même des casse-tête védiques lui permettent de définir tout cela avec assurance. Je ne pense pas que les spécialistes des *Veda* trouvent beaucoup de recours à formuler. Mythologue, je n'ai que deux regrets : d'abord que l'auteur ait passé si légèrement, et non sans ironie, sur V. Henry dont quelques solutions naturalistes «d'énigmes védiques» restent séduisantes ; et puis que l'œuvre de Bergaigne paraisse à M. Renou chose si artificielle. «Isolées de toute ambiance, écrit-il, réduites à analyser des spéculations sacerdotales, dénuées d'humanité, inutilisables pour le mythologue comme pour l'indianiste, les études védiques étaient conduites par lui à leur perfection et en même temps au seuil de leur mort.» Dénuées d'humanité, je ne le pense pas. Le système de Bergaigne, sauf quelques excès évidents (mais l'explication la plus vraie n'est-elle pas arbitraire dans ses ultimes démarches ?), rejoint étonnamment ce que les anthropologues et les sociologues de la génération suivante ont appelé la «mentalité primitive». Ce souci de classification presque sans limite, cette poursuite anxieuse d'un parallélisme entre les divers ordres de phénomènes ou de concepts (notamment célestes et rituels), cette hantise du mâle et du femelle (cf. *yin* et *yang*), cette mystique des nombres même que Bergaigne attribuait aux ṛṣi, ne les a-t-on pas retrouvés, bien vivants, chez beaucoup de demi-civilisés et ne paraissent-ils pas être au contraire les inspirateurs normaux des premières philosophies humaines ? «Expliquer systématiquement les choses claires par les choses obscures» n'est pas non plus, *a priori*, un vice de méthode quand il s'agit de ces lointaines spéculations. Inutilisable pour le mythologue ? Je ne le crois pas davantage. Et par sa conception des «dieux souverains», et par sa conception des «dieux pères», Bergaigne a ouvert la voie à une mythologie sociologique dont les principes sont actuels. Il n'a pas été suivi ? C'est un tort. D'ailleurs le *Varuṇa* que retrouvent aujourd'hui, par des voies très différentes, un Güntert et un Hocart, n'est-il pas plus proche du *Varuṇa* de Bergaigne que des deux fantaisies naturalistes de Hillebrandt ou du caprice sémitique d'Oldenberg ?

Le style de M. Renou est plein de mouvement, de couleur, de souplesse, et très simple. Il donne un grand plaisir.

Georges Dumézil.

Jacques Vosté, O. P. *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame-des-Semences près d'Alqos* (Iraq). — Paris, Geuthner, 1929, in-8°, 144 pages, 85 francs.

Cet ouvrage[1] contient la description de 330 manuscrits avec une table de 74 manuscrits antérieurs au XIXe siècle, et les *Index* des auteurs, des copistes et des noms de lieux.

Mgr Addaï Scher a décrit 153 manuscrits de ce couvent dans le *Journal asiatique*, mai-juin et juillet-août 1906. Le Père Vosté donne, p. 125-126, la concordance des cotes de Mgr Scher avec les siens.

Le couvent de Notre-Dame-des-Semences remplace celui de Rabban-Hormizd dont l'histoire ancienne, depuis le VIe siècle, est connue, et dont l'histoire moderne, de 1808 à 1832, a été traduite par M. Brière dans *Revue de l'Orient chrétien* (*R.O.C.*), XV et XVI (1910-1911). On ne trouvera pas cependant de très anciens manuscrits, car les bibliothèques des malheureux Chaldéens ont été périodiquement brûlées depuis le VIIIe siècle par les barbares qui se sont succédé dans ces pays. Mgr Scher, qui a raconté quelques-uns de ces crimes, *J. As.*, mai-juin 1906, p. 480 et janvier-février 1910, p. 119 à 140, devait en être lui-même la victime, puisqu'il a été brûlé vif en haine de la France; il préparait l'édition du *Traité sur l'incarnation* de Théodore de Mopsueste. Qu'est devenu son manuscrit? — Après les massacres de 1842, les Chaldéens ont à nouveau reconstitué leur bibliothèque avec des volumes arrachés aux flammes (cf. Vosté, p. 10, n. 1), achetés ou transcrits depuis, traduits de l'arabe et même parfois du latin. Citons comme curiosité, le manuscrit syriaque 265 (p. 99) qui contient un sermon sur la passion de Notre-Seigneur, traduit du français en arménien, de l'arménien en arabe et enfin de l'arabe en syriaque. Qu'est devenu l'original à travers ces traductions?

Le Père Vosté indique souvent l'origine des copies; pour ne pas allonger son travail il n'indique pas quels sont les textes déjà édités. Il suppose qu'on utilise une littérature syriaque (Rubens Duval ou Baumstark). — On trouve une belle collection d'ouvrages liturgiques (nos 92 à 168) et d'évangéliaires, ou d'évangiles à leçons séparées (*Mepharreshé*)[2]. Signalons seulement le *Jardin des délices*, commentaire biblique, n° 49, et les *Dialogues* de Jacques bar Sakko, nos 63-65, qui manquent à Paris; le premier a été analysé par le Père Vosté lui-même dans la

(1) Extrait de l'*Angelicum*, 1928.

(2) Sur les deux sens de ce mot : *Quatre évangiles* (et non Diatessaron) ou *Lectionnaire*, cf. *J. As.*, mai-juin 1911, p. 540-549.

Revue biblique en 1928. Pour les n°s 237-240 (Dadišo'); 180 (Jean bar Penkafé); 192 (Rabban bar 'Edta); 198 (Sabrišou'), voir les résumés donnés par Mgr Scher dans le *Journal asiatique*, x^{e} série, t. VII, p. 103; t. X, p. 161; *R.O.C.*, t. XI, p. 403 et 182. Nous avons donné la traduction de l'*Histoire de Nestorius* du n° 169, 3, dans le *Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 361-366. *L'histoire de la sainte Vierge*, n° 184, est sans doute celle que nous avons analysée, *R.O.C.*, XV, 125. L'un des manuscrits d'Aḥiqar, n°s 205-207, a été transcrit pour Mgr Graffin, par le frère de Mgr Scher, et édité dans *Documents relatifs à Ahiqar*, Paris, 1920, p. 14 (Extrait de *R.O.C.*, XX). Daniel *Parmaya*, n° 216 est Daniel de *Pharan*, cf. Migne, *Patr. Gr.*, LXV, 156. La controverse de Timothée avec le chalife Al-Mahdi, n° 170, a été éditée par M. Mingana (Cambridge, 1928); nous croyons avoir montré à cette occasion, dans un compte rendu pour la *Revue de l'Histoire des religions*, que cette controverse n'a jamais été parlée (du moins sous cette forme); c'est un travail de bureau destiné avant tout à flatter le chalife, et ensuite à obtenir une certaine tolérance pour les chrétiens et leurs dogmes.

Le Père Vosté n'a pas retrouvé dix des manuscrits décrits par Mgr Scher. La plupart sont des livres d'offices qui se prêtent et s'usent, mais on regrettera sans doute la disparition du n° 144 du catalogue Scher, *J. As.*, juillet-août 1906, p. 76. En attendant qu'on le retrouve, signalons que les textes sur les Yézidis sont sans doute ceux qui ont été édités dans *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, p. 5 et 31, Paris, 1918; la note sur Šigar a été traduite par M. Pognon, *Ibid*, 110 (extraits de *R.O.C.*)

Le catalogue du R. P. Vosté fera connaître les manuscrits dont on pourra assez facilement obtenir des copies, sinon des photographies. Il sera donc très utile.

F. Nau.

N. I. Vavilov and D. D. Bukinich, *Agricultural Afghanistan*, Supplement 33 to the *Bulletin of Applied Botany, of Genetics and Plant-breeding*, with 318 phot. and 6 maps of Afghanistan. — Leningrad, 1929; 610 + xxxii pages (en russe et en anglais).

Cet important volume résume les travaux de l'expédition soviétique en Afghanistan exécutée en juillet-novembre 1924 sous la direction du professeur (actuellement membre de l'Académie de l'U.R.S.S.) M. Vavilov,

et complétée par les recherches du botaniste M. Bukinich en 1926-1927.

La thèse principale de M. Vavilov, p. 478, est que l'Afghanistan du Sud-Est et les régions adjacentes de l'Inde du Nord-Ouest constituent un des principaux foyers où ont pris naissance les formes culturelles des plantes aussi importantes que le froment mou (*triticum compactum*), etc. Mais quelle que soit la nouveauté et l'importance de la partie spéciale du livre de MM. Vavilov et Boukinitch, celle-ci reste hors du domaine de ce *Journal*.

Il est par contre nécessaire d'attirer l'attention des orientalistes sur la multitude de renseignements variés dont est bourré ce gros volume.

L'expédition a parcouru le pays en plusieurs sens et a donné des tableaux synthétiques de la nature des régions peu connues. D'un intérêt particulier est le chapitre sur le Kāfiristān [1], p. 105-136, que l'expédition a traversé par la route d'Iškašīm (Pamir) à Jalālābād jamais encore visitée par les Européens. Contrairement aux indications de Robertson, les Kāfirs (Dards) ne dépassent pas au nord le col de Parun [2] (sur l'Hindoukouch) qui sépare le Kāfiristān du Badaxšān. M. Vavilov donne un petit lexique des termes agriculturaux des Kāfirs recueillis dans le village Pronz.

Le chapitre III, p. 65-82, qui traite de l'ethnologie de l'Afghanistan, est illustré de très nombreuses photographies. Les ethnographes seront intéressés de trouver dans le livre une description minutieuse des instruments aratoires et de différents ustensiles dont se servent les sédentaires et les nomades.

Sous son titre spécial, le livre est en effet une description générale du pays qu'on n'a commencé à connaître que grâce à l'initiative éclairée qui a coûté le trône au roi Amān-ollāh. Les auteurs ont pleinement utilisé la littérature existante jusqu'aux travaux les plus récents de MM. Furon [3] et Trinkler [4].

D'une grande utilité seront les index détaillés qui énumèrent les noms de plantes en langues indigènes. A la fin du livre on trouve un résumé

(1) Depuis la conversion forcée à l'Islām en 1895 la région porte le nom officiel de Nūristān «pays de la lumière».

(2) Selon Morgenstierne, *Report on a linguistic miss. to Afghanistan*, Oslo, 1926, p. 46, le nom indigène de Parun est Prasun.

(3) R. Furon, *L'Afghanistan*, Paris, 1926.

(4) E. Trinkler, *Quer durch Afghanistan*, Berlin, 1925, et *Afghanistan*, *Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft n° 196, 1928.

détaillé en anglais, p. 535-610; toutes les photographies ont également des légendes bilingues russes et anglaises.

V. MINORSKY.

F. W. THOMAS and Sten KONOW. *Two medieval documents from Tun-Huang*, Royal Frederik University, publication of the Indian Institute, I, 3. — Oslo, 1929; in-4°, 122-160 pages.

Au verso d'un sūtra bouddhique chinois, écrit sur un rouleau provenant de Tuen-Huang et que le baron de Staël-Holstein avait acquis à Pékin, se trouvaient deux documents, l'un en tibétain, l'autre en sace. Le texte tibétain (41 lignes) qu'édite M. F. W. Thomas, est une requête adressée au roi The-bo, inconnu autrement, par des envoyés du roi Khotanais Vijayabohan-le-Grand, qui régnait à l'époque de la domination tibétaine au Khotan, vers la fin du VIII[e] siècle de notre ère. — Le document sace, plus développé (71 lignes), paraît se référer aux mêmes circonstances. M. Sten Konow, qui en a soigneusement préparé l'édition, n'a pu en surmonter les difficultés. Il a dû se borner à relever alphabétiquement tous les mots et à commenter ceux qui se laissent interpréter. A défaut d'une traduction suivie, il en fournit une analyse détaillée et essaie de déterminer les conditions historiques de l'expansion tibétaine au Turkestan.

E. BENVENISTE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 12 JUIN 1929.

BUREAU.

PRÉSIDENT.

M. Sylvain Lévi.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. P. Pelliot, W. Marçais.

SECRÉTAIRE.

M. E. Benveniste.

RÉDACTEUR-GÉRANT DU *JOURNAL ASIATIQUE*.

M. Gabriel Ferrand; R. Grousset, *adjoint*.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. L. Bouvat.

TRÉSORIER.

M. J. Bacot.

COMMISSAIRES DES FONDS.

MM. Gaudefroy-Demombynes, Macler, Grenard.

MEMBRES ORDINAIRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. Nau, Vissière, Cabaton, Mayer Lambert, Ferrand, Hackin, Bloch, Isidore Lévy, élus en 1927.

MM. Carra de Vaux, Foucher, Meillet, Przyluski, A.-M. Boyer, de Genouillac, H. Maspero, Thureau-Dangin, élus en 1928.

MM. Dussaud, J.-B. Chabot, Allotte de la Fuÿe, Moret, Contenau, Paul Boyer, Massignon, Deny, élus en 1929.

CENSEURS

élus par l'Assemblée générale pour 1929-1930.

MM. Meillet, Dussaud.

COMMISSIONS.

COMMISSION DU *JOURNAL ASIATIQUE*.

MM. Sylvain Lévi, Pelliot, Marçais, Benveniste, Ferrand, *membres de droit;* — Moret, Meillet, Foucher, H. Maspero, *membres élus par le Conseil parmi ses membres.*

COMMISSION DE LA BIBLIOTHÈQUE

élue par l'Assemblée générale parmi les membres de la Société.

MM. Cabaton, Ferrand, Macler, Mayer Lambert, Hackin, Masson-Oursel.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE, À LA DATE DU 31 DÉCEMBRE 1929.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

M. Abbas Eghbal. [1928.]

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, quai de Conti, 23 Paris (vie).

MM. ÆSKOLY-WEINTRAUB, rue de Vaugirard, 4, à Paris (VIe). [1927.]
AHMED ZEKI PACHA (Son Exc.), ancien secrétaire du Conseil des ministres, Bibliothèque A. Zeki Pacha, Kubbet el-Ghouri, au Caire (Égypte). [1921.]
ALLOTTE DE LA FUŸE, colonel du génie en retraite, correspondant de l'Institut, rue d'Anjou, 2, à Versailles (Seine-et-Oise). [1884.]
AMMOUN BEY DAOUD, à Beyrouth (Syrie). [1912.]
ARCHAEOLOGICAL COMMISSIONER (THE), à Anuradhapura (Ceylan). [1927.]
MM. ASSIER DE POMPIGNAN, capitaine de frégate, Villa des Acacias, à Tamaris-sur-Mer (Var). [1894.]
AUTRAN (C.), rue des Colonies, 14 *bis*, à Paris (XIIIe). [1925.]

*BACOT (Jacques), quai d'Orsay, 31, à Paris (VIIe). [1908.]
BAGCHI (Prabodh Chandra), University of Calcutta (Inde Britannique). [1924.]
BAILLET (Jules), agrégé des lettres, ancien membre de l'Institut d'archéologie orientale du Caire, rue d'Illiers, 35, à Orléans (Loiret). [1904.]
BAÏRAKTAREVIĆ (le Dr Fahim), à Belgrade (Yougoslavie). [1923.]
BANERJEE (Gauranga Nath), docteur en philosophie, professeur d'histoire ancienne, secrétaire de l'Université, Mechua Bazar Street, 107/1, à Calcutta (Inde Britannique). [1921.]
BARANOWSKI (Tarkhan Bek). [1925.]
BARRIGUE DE FONTAINIEU (le marquis G. DE), boulevard de Clichy, 10, à Paris (XVIIIe). [1911.]
BARTHOUX (Jules), rue de Jussieu, 39, à Paris (Ve). [1929.]
*BASMADJIAN (K.-J.), directeur de la revue arménienne *Banasér*, rue Gazan, 9, à Paris (XIVe). [1901.]
*BASSET (André), professeur à l'Institut des Hautes Études marocaines, à Rabat. [1922.]
BAUDOUIN (Robert), administrateur-adjoint, à Aïn-M'lila [département de Constantine] (Algérie). [1920.]
BECHER (Louis), chef du Service de l'Interprétariat, à la Direction générale de l'Intérieur, à Tunis. [1930.]
BEL (Alfred), directeur de la Médersa, à Tlemcen [département d'Oran] (Algérie). [1900.]
*BELVALKAR (Shripad Krishna), Assistant Professor, Deccan College, à Poona (Inde Britannique). [1913.]
BENHAMOUDA (A.), chargé de cours à l'École des langues orientales

vivantes, avenue de la Grande-Armée, 30, à Paris (XVIIe). [1926.]

MM. Bentouhami (Touhami ben Larbi).

Benveniste (Émile), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, avenue Émile, 12, à Montmorency (Seine-et-Oise). [1921.]

Berge (François), avenue d'Iéna, 46, à Paris (XVIe). [1921.]

Béridzé (Chalva), docteur ès lettres, boulevard Saint-Germain, 153, à Paris (VIe). [1923.]

Mlle Berthet (Marie). [1893.]

MM. *Bessières (René), élève diplômé de l'École du Louvre, rue du Faubourg-Poissonnière, 155, à Paris (IXe). [1906.]

*Bézagu (Louis), cours d'Aquitaine, 61, à Bordeaux (Gironde). [1920.]

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (Italie).

Bibliothèque Cantonale et Universitaire, à Fribourg (Suisse). [1925.]

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht (Hollande). [1876.]

Bibliothèque de l'Université Royale, à Lund (Suède). [1925.]

Bibliothèque universitaire, à Alger. [1883.]

Bibliothèque vaticane, à Rome. [1911.]

MM. *Bigarré (René), rue de Bièvre, 28, à Paris (V^e). [1918.]

Biton (Lucien), rue Houdart-de-la-Motte, 8, à Paris (XVe). [1929.]

Blake (Robert P.), Harvard Library, à Cambridge [Massachusets] (États-Unis). [1923.]

Bloch (Jules), professeur à l'École des langues orientales, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue Maurice-Berteaux, 16, à Sèvres (Seine-et-Oise). [1908.]

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud) [Suisse]. [1890.]

Bogdanov (L.), Santiniketan, P. O., Birbhum Distt., Bengal (Inde Britannique). [1927.]

*Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève (Suisse). [1892.]

Bonifacy (A.), lieutenant-colonel, avenue du Grand-Bouddha, 73, à Hanoï (Tonkin). [1906.]

Boreux (Charles), conservateur au Musée du Louvre, rue de l'Université, 3, à Paris (VIIe). [1922.]

Borowski (Paul). [1925.]

MM. Boulos (Michel), docteur en droit, ancien magistrat, rue Saïd Akl, 40, à Beyrouth (Syrie). [1929.]

Bounan (Sauveur), diplômé de l'École des langues orientales vivantes. [1925.]

Mme Bourbon-Orléans (la princesse Françoise-Marie de). Windsor Ride. Sandhurst Royal Military College, Camberley, Surrey (Angleterre. [1928.]

MM. Bouvat (Lucien), rue de Seine, 63, à Paris (vie). [1899.]

Boyer (A.-M.), rue du Bac, 114, à Paris (viie).

Boyer (Paul), administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (viie). [1907.]

Bricteux (Auguste), professeur à l'Université, à Liége (Belgique). [1925.]

Brunel (Louis), contrôleur civil, à Meknes (Maroc). [1928.]

Brunot (Louis), docteur ès lettres, chef du Service de l'enseignement des Indigènes, à Rabat (Maroc). [1921.]

Budge (E. A. Wallis), Litt. D. F. S. A., Blomsburg Street, 48, Bedfort Square, à Londres. [1884.]

Buhot (Jean), rue Gustave-Zédé, 4 *bis*, à Paris (xvie). [1930.]

Burnay, Suriwongse Road, 3594, à Bangkok (Siam). [1928.]

Mme Butenschœn (A.), Vettakollen, par Oslö (Norvège). [1894.]

MM. Cabaton (Antoine), professeur à l'École des langues orientales vivantes et à l'École coloniale, rue François-Bonvin, 21, à Paris (xve). [1897.]

Cadière (L.), missionnaire, à Hué (Indochine). [1903.]

Canard (Maurice), professeur à la Faculté des Lettres, cottage Sainte-Anne, cité Fournier, à Alger. [1923.]

Cantineau (J.), licencié ès lettres, Boustan el-Heboubi, à Damas (Syrie). [1927.]

*Chabot (l'abbé J.-B.), membre de l'Institut, rue de Paris, 127, à Boulogne-sur-Seine (Seine). [1892.]

Chaine (l'abbé Marius), à Sevignac-sur-Save (Haute-Garonne). [1913.]

Chakrabarty (N. P.), 253 Shahanagar Road, Kalighat, à Calcutta (Inde Britannique). [1925.]

Chakraverty (Sukumar), B. A., B. Sc, Lincoln's Inn, 1, à Londres. [1929.]

Chambard (Roger), élève interprète à la Légation de France, à Addis-Ababa (Abyssinie). [1927.]

MM. Charignon (A.-J.-H.), ingénieur, à Pékin. [1926.]
Charpentier (Jarl), professeur à l'Université, à Upsal (Suède). [1922.]
Chatterji (B. R.), M. A., rue Du Sommerard, 17, à Paris (v^e). [1925.]
Chatterji (Suniti Kumar), professeur à l'Université, Sukea's Road, 3, à Calcutta (Inde Britannique).
Chattopâdhyâya (Virendranâth). [1912.]
*Cillière (Alphonse), ministre plénipotentiaire, place des Prêcheurs, 10, à Aix-en-Provence (Bouches-du-Rhône). [1887.]
*Clark (W. Eugen), professeur à l'Université de Harvard, Cambridge, Mass. (États-Unis).
Coedès (George), directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin). [1906.]
*Cohen (Marcel), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Joseph-Bertrand, 20, à Viroflay (Seine-et-Oise). [1911.]
Cohn (Marc), boulevard Gambetta, 7, à Strasbourg (Bas-Rhin). [1927.]
*Colin (Georges-S.), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, rue de Poissy, 15, à Paris (v^e). [1925.]
Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghai (Chine). [1898.]
MM. Combe (Étienne), avenue du Prince Ibrahim, 95, Sporting, à Ramleh (Égypte). [1905.]
Contenau (le Dr Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, place Vintimille, 8, à Paris (ixe). [1913.]
*Conti Rossini (Carlo), correspondant de l'Institut, dott. comm., via di Villa Albani, 8, à Rome (XXXIV). [1909.]
*Coomaraswamy (Ananda), Museum of Fine Arts, à Boston, Mass. (États-Unis). [1921.]
Cour (Auguste), professeur de la chaire d'arabe, à Constantine (Algérie). [1905.]
Courant (Maurice), consul de France, professeur près la Chambre de commerce de Lyon, professeur à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Écully (Rhône). [1891.]
Courtillier (Gaston), professeur à la Faculté des Lettres, avenue des Vosges, 67, à Strasbourg (Bas-Rhin). [1924.]
Mme Croÿ (la duchesse de), rue des Marronniers, 14, à Paris (xvie). [1929.]

M. Cuendet (Georges), Miremont, 18, à Genève (Suisse). [1922.]

Mlle Cuisinier (J.), rue Robert-Estienne, 5, à Paris (viiie). [1930.]

MM. Cumont (Franz), membre de l'Institut, avenue Kléber, 13, à Paris (xvie). [1920.]

Cuny (A.), professeur à la Faculté des Lettres, rue Raymond-Lartigue, 7, à Bordeaux (Gironde). [1920.]

*Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie). [1895.]

Dautremer (Joseph), consul général de France, professeur à l'École des langues orientales vivantes, place de l'Église, 26, à Bièvres (Seine-et-Oise). [1919.]

Delaporte (Louis), docteur ès lettres, licencié ès sciences, rue Saint-Guillaume, 26, à Paris (viie). [1908.]

Demiéville (Paul), Maison franco-japonaise, à Tokyo. [1919.]

Deny (Jean), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 2, à Paris (ve). [1904.]

*Dessus Lamare-Leenhoff (A.), villa Minerva, parc Fontaine-Bleue, Mustapha-Supérieur, Alger. [1912.]

Destaing (Edmond), professeur à l'École des langues orientales vivantes, voie de Chalais, 47, à l'Haÿ-les-Roses (Seine). [1906.]

Mme Devonshire (R. L.), El-Maadi, au Caire. [1928.]

MM. Diedrichsen (Th.), c/o American Express Co., rue Scribe, 11, à Paris (ixe). [1926.]

Dillon (Myles), professeur à l'Université, North Gt. George's Street, 2, à Dublin (Irlande). [1927.]

Divekar (H. R.), Professor, Indian Women's University, Poona rue Du Sommerard, 17, à Paris (ve). [1929.]

Doin (Georges), lieutenant de vaisseau, aux bons soins de M. le docteur Verne, rue de Varenne, 38, à Paris (viie). [1925.]

Domaszewicz (Michel), Ministère des Affaires Étrangères, à Varsovie (Pologne). [1929.)

Dorville (G.), consul de France en retraite, rue du Pavillon, 30, à Bordeaux (Gironde). [1917.]

Dossin (Georges), chargé de cours à l'Université de Liége, rue des Écoles, 20, à Wandre, près Liége (Belgique). [1926.]

Driotton (l'abbé Étienne), conservateur adjoint des Musées Nationaux, Palais du Louvre, à Paris (ier). [1929.]

Dubarbier (Georges), chargé de cours à l'Institut des Hautes Études

sinologiques, rue Eugène-Carrière, 7 *bis*, à Paris (XVIIIe). [1928.]

MM. DUBOSCQ (André), rue des Archives, 9, à Paris (IVe). [1924.]

DUCOURNAU (Christian), professeur à l'Institut d'études supérieures françaises, École française d'archéologie, à Athènes. [1930.]

DUDA (Dr H. W.), Bey Oghlou, Yazidji Sokaghi, Camondo Han, App. 8, à Constantinople. [1926.]

DUMÉZIL (Georges), docteur ès lettres, professeur à la Faculté des lettres, Université turque, à Constantinople. [1925.]

DUMON (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris (VIIe). [1896.]

DUNAN (Maurice), Mission archéologique française, à Djebail [Byblos] (Syrie). [1922.]

DUROISELLE (C.), Superintendent, Archæological Survey, à Mandalay (Birmanie). [1905.]

DURR (Jacques), docteur en philosophie et lettres de l'Université de Fribourg, rue d'Ulm, 48, à Paris (V^e^). [1929.]

*DUSSAUD (René), membre de l'Institut, conservateur adjoint au Musée du Louvre, professeur à l'École du Louvre, rue du Boccador, 3, à Paris (VIIIe). [1899.]

DUTHUIT (Georges), attaché aux Musées Nationaux, rue César-Franck, 12, à Paris (XVe). [1930.]

DUVIGNAU DE LANNEAU (Léon), directeur de l'École Duvignau, ancien membre du Conseil supérieur de l'Instruction Publique, rue Raynouard, 21, à Paris (XVIe). [1925.]

EISLER (le Dr Robert), rue de Lille, 55, à Paris (VIIe). [1925.]

ELISSÉEV (Serge), ancien professeur à l'Université de Petrograd et à l'Institut de l'histoire des Beaux-Arts, boulevard Pereire, 75, à Paris (XVIIe). [1921.]

ESCARRA (Jean), professeur à la Faculté de droit de Grenoble, avenue Hoche, 4, à Paris (VIIIe). [1927.]

FADDEGON (Johan-Melchior), bibliothécaire de l'Union des Arts décoratifs, rue Georges-Lafenestre, 9, à Bourg-la-Reine (Seine). [1921.]

*FAÏTLOVITCH (le Dr Jacques), Negach-Israel Street, 26, à Tel-Aviv (Palestine). [1905.]

FAURE-BIGUET (le général), avenue des Balives, 29, à Valence (Drôme). [1899.]

MM. Favre (le lieutenant-colonel Benoît), avenue des Abbesses, 58, à Chelles (Seine-et-Marne). [1925.]

Féghali (Abdou), rue Nicot, 39, à Bordeaux (Gironde). [1928.]

Feghali (Mgr M.-T.), docteur ès lettres, maître de conférences à la Faculté des lettres, rue Pierre-Duhesme, 36, à Bordeaux (Gironde). [1920.]

*Ferrand (Gabriel), ministre plénipotentiaire, rue Racine, 28, à Paris (vie). [1884.]

Ferrario (le professeur Benigno), D. S. D., Casilla de Correio 445, à Montevideo (Uruguay). [1926.]

Ferrer (Orlando), vice-consul de Cuba, à Gênes (Italie). [1920.]

Ferrieu (Th.), commissaire de la marine, à l'Abbaye, à Moissac (Tarn-et-Garonne). [1905.]

Février (James), chargé de cours à l'École pratique des Hautes Études, boulevard Saint-Germain, 282, à Paris (viie). [1929.]

*Finot (Louis), professeur au Collège de France, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, villa Santaram, montée Queyras, Sainte-Catherine, à Toulon (Var). [1890.]

Follet (René), licencié ès lettres, rue Raynouard, 9, à Paris (xvie). [1930.]

Foucher (A.), membre de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de Paris, rue du Maréchal-Joffre, 15, à Sceaux (Seine). [1892.]

Fukushima (N.), Université Impériale, à Tokyo. [1929.]

Mlle Gallaud (Marie), statuaire, avenue de Neuilly, 136 *bis*, à Neuilly-sur-Seine (Seine). [1925.]

MM. Gallio (E.), rue de Sèvres, 109, à Paris (vie). [1927.]

Gardner (Charles Sidney), Highland Avenue, 148, à Newtonville, Mass. (États-Unis). [1925.]

Gaudefroy-Demombynes (M.), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Joseph-Bara, 9, à Paris (vie). [1891.]

Gauthier (Léon), professeur d'histoire de la philosophie musulmane à l'Université, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger). [1899.]

Genouillac (l'abbé H. de), rue du Cherche-Midi, 118, à Paris (vie). [1907.]

Gérard (Robert), rue Bayard, 16, à Paris (viiie). [1929.]

Mlle Getty (Alice), avenue des Champs-Élysées, 75, à Paris (viiie). [1913.]

M. Geuthner (Paul), éditeur, rue Jacob, 13, à Paris (vie). [1910.]

MM. Gieseler (le Dr G.), médecin à la Compagnie des chemins de fer du Nord, rue de Chabrol, 31, à Paris (xe). [1918.]

Godart (A.), architecte, directeur général du Service archéologique, à Téhéran. [1924.]

Goloubew (Victor de), École française d'Extrême-Orient, à Hanoi Tonkin. [1908.]

*Gompel (Robert), diplômé de l'École des langues orientales vivantes, boulevard Berthier, 23 *bis*, à Paris (xviie). [1905.]

Gourdon (Henri), ancien directeur général de l'enseignement en Indochine, professeur à l'École des Sciences politiques, rue de Bagneux, 16, à Paris (vie). [1927.]

Graffin (Mgr), président de la Société antiesclavagiste de France, rue d'Assas, 47, à Paris (vie). [1888.]

Granet (Marcel), chargé de cours à la Sorbonne, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Ernest-Reyer, 12, à Paris (xive). [1920.]

Gray (Louis H.), professeur à la Columbia University, à New-York (États-Unis). [1925.]

Grébaut (l'abbé S.), professeur à l'Institut catholique, à Neufmarché (Seine-Inférieure). [1926.]

Grenard (F.), ministre plénipotentiaire, quai de Béthune, 18, à Paris (ive). [1896.]

Griaule (Marcel), rue du Château, 82, à Boulogne-sur-Seine (Seine). [1927.]

*Grimault (Paul), cour Saint-Laud, 14 *bis*, à Angers (Maine-et-Loire). [1900.]

Groslier (George), directeur des Arts Cambodgiens, à Phnom Penh (Cambodge). [1921.]

Grousset (René), conservateur adjoint du Musée Guimet, rue Monsieur-le-Prince, 26, à Paris (vie). [1924.]

Guy (Arthur), consul général de France, à Smyrne (Turquie). [1902.]

Hackin (Joseph), conservateur du Musée Guimet, rue Debrousse, 2, à Paris (xvie). [1908.]

Hadjibeyli (Djeyhoun Bek), membre de la Délégation de paix de l'Azerbaïdjan, rue des Tennerolles, 36, à Saint-Cloud (Seine-et-Oise). [1922.]

Haguenauer (Charles), Maison franco-japonaise, à Tokyo (Japon), via Sibérie. [1922.]

MM. Haïdar Bey Bammate, ancien ministre des Affaires Étrangères de la République du Caucase du Nord, rue François-Coppée, 4, à Paris (xve). [1926.]

Hambis (Louis), à Ligugé (Vienne). [1929.]

Hamel (G.), ingénieur, calle del Marques de Valdeiglesia, 21, à Madrid (Espagne).

Hamet (Ismaël), interprète-commandant, directeur d'études à l'Institut des Hautes-Études Marocaines, rue de Nîmes, 34, à Rabat (Maroc). [1905.]

Hammoudé (le Dr Mahmoud), directeur du service sanitaire, à La Mecque (Hedjaz). [1926.]

Hannibal (Arcady), avenue de Versailles, 114, à Paris (xvie). [1924.]

Hariz (le Dr Joseph), rue Mélingue, 31, à Paris (xixe). [1921.]

Hebbelynck (Mgr Adolphe) recteur honoraire de l'Université de Louvain, à Meirelbeke, près Gand (Belgique). [1891.]

Hentze (C.), chargé de cours à l'Université de Gand, rue Pijcke, 60, à Anvers (Belgique). [1927.]

*Hériot-Bunoust (Louis), Librairie Adrien-Maisonneuve, rue de Tournon, 5, à Paris (vi^e^). [1889.]

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Nicolo, 48, à Paris (xvie). [1890.]

*Hilgenfeld (Dr Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna (Thuringe).

Hilmi Ömer Bey, assistant à l'Université, Faculté des Lettres, à Stamboul (Turquie). [1930.]

Holstein (le major Otto), Reserve United States Army, Apartado 1833, à Mexico. [1924.]

Mlle *Homburger (Lilias), docteur ès lettres, chargée de cours à l'Institut d'ethnologie, rue Duban, 18, à Paris (xvie). [1922.]

MM. Hosokawa (le marquis), Takata Oimatsucho, Koishikawaku, à Tokyo. [1927.]

*Huguet (le D^r^), rue Barrau, 41, à Toulouse (Haute-Garonne). [1908.]

Humbert-Hess (J.-M.), ancien directeur de l'Enseignement au Cambodge, rue Denfert-Rochereau, 56, à Paris (v^e^). [1928.]

Humbert (Paul), recteur de l'Université, avenue Jean-Jacques Rousseau, 4, à Neufchâtel (Suisse). [1913.]

Husseïn Khan Alâ (Son Exc.), ministre de Perse, avenue Pierre Ier de Serbie, 27, à Paris (xvie). [1927.]

MM.* Hyde (James H.), Pavillon de l'Ermitage, rue de l'Ermitage, 7, à Versailles (Seine-et-Oise). [1908.]

Hyvernat (l'abbé Henry), professeur à l'Université catholique d'Amérique, 3405, Twelfth Street (Brookland), D. C., à Washington. [1898.]

Inayatullah Khan (K.), M. A., I. E. S., Principal, Government School, à Peshawar, N.-W. F. P. (Inde Britannique). [1926.]

Institut sémitologique de l'Université tchèque (M. le professeur Dr. R. Ružička, directeur), Veleslavinova, 96, à Prague (Tchéco-Slovaquie). [1924.]

MM. Jablonski (Vitold), rue de Seine, 52, à Paris (vie). [1930.]

Jankélévitch (Léon), diplômé de l'École des Langues orientales vivantes, rue de Rennes, 53, à Paris (vie). [1928.]

Jawronski (Jean), aux soins de la Légation de Pologne, à Tokyo, [1928.]

Jean (le R. P. Charles-F.), lazariste, rue de Sèvres, 95, à Paris (vie). [1922.]

*Jeanbernat Barthélemy de Ferrari Doria (Emmanuel), docteur en droit, avocat, boulevard Chave, Villa Doria, à Marseille (Bouches-du-Rhône). [1924.]

*Johnston (R. F.), C. M. G., C. B. E., L. L. D., Commissionner of Weihawei, Government House, à Weihawei (Chine du Nord). [1920.]

Joly (Denys), élève-interprète à l'ambassade de France, à Tokyo [1925.]

Jouveau-Dubreuil (G.), docteur ès lettres, professeur au Collège, rue Dumas, 6, à Pondichéry (Inde Française). [1914.]

Julien (Gustave-Jacques-Henri), gouverneur des colonies, professeur à l'École coloniale et à l'École des langues orientales vivantes, rue Lecourbe, 116, à Paris (xve). [1912.]

Kak Ramchandra, Archæological Survey of India, à Simla (Inde Britannique). [1919.]

Kalenderian (Vahan K.), Broadway, 141, à New York, U.S.A. [1926.]

Karlgren (Bernard), professeur à l'Université, à Göteborg (Suède). [1920.]

Mlle *Karpelès (Suzanne), conservatrice de la Bibliothèque royale, à Phnom Penh (Cambodge). [1921.]

MM. Karst (Joseph), professeur à l'Université, rue Ohmacht, 9, à Strasbourg (Bas-Rhin). [1919.]

Kassimoff (Kassim), docteur en droit, avocat à la Cour d'appel de l'Azerbaïdjan. [1926.]

*Kemal Ali, secrétaire d'ambassade. [1899.]

Keuprulu Zadeh Mehmet Fouad, doyen de la Faculté des Lettres, Université Turque, à Stamboul (Turquie). [1922.]

Khaïrallah (K. T.), publiciste, rue Denfert-Rochereau, 77, à Paris (v^e^). [1911.]

Klimas (Son Exc. P.), ministre de Lithuanie place Malesherbes, 14, à Paris (viiie). [1930.]

Koechlin (Raymond), président du Conseil des Musées nationaux, boulevard Saint-Germain, 14, à Paris (v^e^). [1928.]

Kowalski (le Dr Thadeus), professeur à l'Université, Lokietha, 1, à Cracovie (Pologne). [1929.]

Kraemer (H.), à Goudokoesoeman, Djogjakarta [Java] (Indes Néerlandaises). [1921.]

Kramers (Dr J. H.), Hooglandsche Kerkgracht, 21, à Leyde (Hollande). [1927.]

Krom (le Dr. J. N.), professeur à l'Université, Groenhovenstraat, 9, à Leyde (Hollande). [1920.]

*Kuentz (Charles), professeur à l'Université Égyptienne, rue Walda Pacha, 6, Garden City, au Caire. [1919.]

Laborie (René), rue Compans, 5, à Toulouse (Haute-Garonne). [1924.]

*Labourt (le chanoine Jérôme), docteur ès lettres, curé de Saint-Honoré-d'Eylau, rue Boissière, 67, à Paris (xvie). [1903.]

Lacombe (Olivier), rue Le Goff, 5, à Paris (v^e^). [1929.]

Lajonquière (Lunet de), chef de bataillon d'infanterie coloniale, château de La Tenaille, par Saint-Denis-de-Saintonge (Charente-Inférieure). [1901.]

Mlle Lalou (Marcelle), rue de Seine, 6, à Paris (vi^e^). [1921.]

MM. Laloy (Louis), secrétaire général de l'Opéra, place de l'Opéra, à Paris (ixe). [1923.]

Lambert (Mayer), directeur d'études à l'école pratique des Hautes Études, avenue Trudaine, 27, à Paris (ixe). [1889.]

Langlois (Pierre), avenue de Californie, 53, à Nice (Alpes-Maritimes. [1922.]

Laoust, Mission archéologique, à Damas (Syrie). [1928.]

MM. LARTIGUE (J.), lieutenant de vaisseau, Centre d'aviation maritime, à Rochefort-sur-Mer (Charente-Inférieure). [1920.]

LATIF (Qazi Abdul), M. A., Colotoolla Street, 11, à Calcutta (Inde Britannique). [1913.]

LAUFER (Berthold), conservateur du Field Museum, à Chicago [Illinois] (États-Unis). [1912.]

LA VALLÉE POUSSIN (Louis DE), professeur à l'Université de Gand, avenue Molière, 66, à Bruxelles. [1890.]

Mme LAVERGNE (M.), boulevard Saint-Germain, 49, à Paris (ve). [1930.]

MM. LE CERF (Georges), lieutenant de vaisseau, avenue Malakoff, 15, à Paris (xvie). [1914.]

LECERF (Jean), professeur au Lycée français (Mission laïque), à Damas (Syrie). [1922.]

LEDOULX (Alphonse), consul général de France en retraite, Grande rue de Péra, 390, à Stamboul. [1883.]

LEFÈVRE-PONTALIS (Pierre), ministre plénipotentiaire, rue Pierre-Charron, 14, à Paris (xvie). [1886.]

LEGRAIN (L.), curateur du Musée de Philadelphie (États-Unis). [1924.]

LE HARDŸ DE BEAULIEU (Henri), avenue Marnix, 16, à Bruxelles. [1920.]

LEHOT (Maurice), professeur au Lycée, à Aix-en-Provence (Bouches-du-Rhône). [1922.]

LEIBOVITCH (J. H.), rue Kassed, 17, Bab-el-Louk, au Caire. [1925.]

*LERICHE (Louis), consul de France, à Rabat (Maroc). [1886.]

*LE STRANGE (Guy), Panton Street, 63, à Cambridge (Angleterre). [1873.]

LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris (ve). [1884.]

Mme LÉVY (Esther), attachée au Musée Guimet, rue La Bruyère, 54, à Paris (ixe). [1929.]

MM. LÉVY (Isidore), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue Adolphe-Focillon, 4, à Paris (xive). [1904.]

LÉVY-PROVENÇAL (E.), directeur de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, à Rabat (Maroc). [1921.]

LIBER (Maurice), professeur à l'École rabbinique, rue Lafayette, 110, à Paris (xe). [1910.]

LIGETI (le Dr L.), aux soins de M. le docteur Gyula Ligeti, Balassagyarmat Ton, 3 (Hongrie). [1926.]

MM. Lingat (Robert), conseiller judiciaire du Gouvernement siamois, 963 British Club Lane, à Bangkok. [1927.]

Lo Kian-lun, chargé de mission, c/o National University, à Pékin. [1926.]

*Loisy (Alfred), professeur au Collège de France, rue des Écoles, 4 *bis*, à Paris (v^e^). [1890.]

Loret (Victor), maître de conférences à la Faculté des Lettres, quai Claude-Bernard, 10, à Lyon (Rhône). [1920.]

Lorey (Eustache de), directeur de l'Institut français d'archéologie et d'art musulman, à Damas (Syrie). [1923.]

*Lou (Son Exc. J. Tseng-Tsiang René), abbaye de Saint-André, à Lophem-lez-Bruges (Belgique. [1923.]

Lourette (Louis), prote de la composition à l'Imprimerie nationale, place de la Madeleine, 6, à Paris (viiie). [1929.]

Luce (G. H.), Rangoon University, à Rangoon (Birmanie). [1927.]

Macler (Frédéric), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Montmorency, 1 *bis*, à Paris (xvie). [1902.]

*Madrolle (C.), avenue du Roule, 95, à Neuilly-sur-Seine (Seine). [1900.]

Mlle Magne (Louise), rue Marcadet, 159, à Paris (xviiie). [1919.]

MM. Maigret (Roger), consul de France, à Djeddah (Hedjaz). [1929.]

Maisonneuve (Gaston), libraire-éditeur, rue du Sabot, 3, à Paris (vi^e^). [1927.]

Maisonneuve (Gustave), libraire-éditeur, rue du Sabot, 3, à Paris (vi^e^). [1923.]

Makhanoff (Michel), professeur au Séminaire religieux, à Kazan (U. R. S. S.).

Maksoudoff (Sadry). [1921.]

Marçais (William), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Péreire, 99, à Paris (xviie). [1898.]

Marchal (Henri), conservateur des monuments, à Angkor (Cambodge). [1927.]

*Margoliouth (David Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford (Angleterre). [1893.]

Margouliès (Georges), avenue Kléber, 98, à Paris (xvie). [1922.]

Martinovitch (M.), Columbia University, Department of Slavonic Languages, à New-York, U. S. A. [1926.]

Maspero (Georges), avenue de Wagram, 149, à Paris (xviie). [1921.]

MM. *Maspero (Henri), professeur au Collège de France, avenue Daniel-Lesueur, 8, à Paris (viie). [1918.]

Massé (Henri), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (viie). [1918.]

Mme Massieu (Isabelle), rue de Prony, 54, à Paris (xviie). [1921.]

MM. Massignon (Louis), professeur au Collège de France, rue Monsieur, 21, à Paris (viie). [1907.]

Masson-Oursel (Paul), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue de Milan, 11 *bis*, à Paris (ixe). [1920.]

Ma-ta [1926.]

Matsumoto (N.), Keio University, Mita, Shiba, à Tokyo. [1927.]

Matsuo (Kuni), secrétaire du Club franco-japonais, rédacteur en chef de la «Revue franco-nippone», rue du Débarcadère, 7, à Paris (xviie). [1927.]

Mauss (Marcel), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue Bruller, 2, à Paris (xive). [1900.]

Mawas (Alfred), rue Fouad Ier, 82, à Alexandrie (Égypte). [1917.]

Mawson (C. O. Sylvester). [1910.]

Maydell (le baron Gérard de), boulevard des Capucines, 24, à Paris (iie). [1922.]

*Mazon (André), professeur au Collège de France, avenue de Suffren, 140, à Paris (xve). [1910.]

Meerwarth (A.), Musée ethnographique de l'Académie des Sciences, à Leningrad. [1927.]

*Meillet (A.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Verneuil, 24, à Paris (viie). [1890.]

Mercer (Samuel), Society of Oriental Research, à Grafton, Mass. (États-Unis). [1928.]

Mercier (Gustave), avocat à la Cour d'Appel, délégué financier, Parc Gatlif, Mustapha-Supérieur, à Alger. [1922.]

Mercier (Louis), consul général de France, rue Gustave-Doré, 5, à Paris (xviie). [1919.]

Mestre (Édouard), à Bournoncle, par Arvant (Haute-Loire). [1928.]

Meunier (Jean), avenue Burdeau, 4, à Neuville-sur-Saône (Rhône). [1923.]

Mlle Meyer (Henriette), rue Humblot, 10, à Paris (xve). [1924.]

MM. Michalski-Isvienski (le D^r^ St. F.), Spitalna, 5, à Varsovie (Pologne). [1923.]

Michaux-Bellaire (Ed.), conseiller des Affaires indigènes, Dar El-Bezzaz, à Salé (Maroc). [1924.]

MM. Millot (le Dr), professeur à la Faculté de Médecine, avenue du Président-Wilson, 14 *bis*, à Paris (viiie). [1930.]

Minorsky (Vladimir), ancien conseiller de Légation de Russie, square Desnouettes, 8, à Paris (xve). [1920.]

Misconi (Dominique). [1925.]

Mitrophanow (Igor), ancien secrétaire de Légation de Russie, Banque russo-asiatique, à Pékin. [1924.]

Mohammed Atiya, licencié ès lettres, rue de Cluny, 11, à Paris (v^e). [1930.]

Mohammed Torki, chef du bureau des traductions à l'Administration des Habous, rue Dar El-Djeld, 37, à Tunis. [1922.]

Montet (Pierre), professeur à la Faculté des Lettres, à Strasbourg (Bas-Rhin). [1921.]

Moret (Alexandre), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue Vaneau, 54, à Paris (viie). [1902.]

Mossé (Jean), professeur au Lycée Galliéni, à Tananarive (Madagascar). [1930.]

Mukherji (S.), aux soins de MM. Grindley and Co., Hastings Street, à Calcutta (Inde Britannique). [1924.]

Mukrimin Khalil Bey, bibliothécaire de l'Institut d'histoire turque, Palais de la Préfecture, à Constantinople. [1926.]

Mme Murat (la princesse Achille), avenue Montaigne, 51, à Paris (viiie). [1928.]

MM. Mus (Paul), membre de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin). [1925.]

Mžik (Dr Hans von), bibliothécaire adjoint à la Bibliothèque nationale, Leopold Müllergasse, 1, à Vienne. [1907.]

*Nau (l'abbé F.), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (vi^e). [1896.]

Németh (Jules), professeur à l'Université, Muzeum Körut, 6, à Budapest (Hongrie). [1925.]

New York Public Library, à New York.

MM. Nicolas (A.-L.-M.), consul général de France, rue Henri-Rivière, 10, au Perreux (Seine). [1898.]

Nicolas (René), professeur à l'Université Chulaḷānkaraṇa, à Bangkok. [1925.]

M. NIKITINE (Basile), consul de Russie, rue François-Gérard, 5, à Paris (XVIe). [1924.]

Mlle NITTI (Luigia), rue Duguay-Trouin, 15, à Paris (VIe). [1930.]

MM. NYBERG (le Dr Henrik Samuel), maître de conférences à l'Université, Repslagare Gatan, 16, à Upsal (Suède). [1928.]

NYKL (Aloys), professeur à l'Université, à Chicago (États-Unis). [1930.]

OHSUMI (S.), professeur à l'Université impériale, à Tokyo. [1920.]

OHTANI (Shôshin), professeur à l'Université impériale, à Tokyo. [1928.]

OJIMA (Sukema), professeur adjoint à l'Université impériale, à Kyôto (Japon). [1926.]

OKAMOTO (Kanéi), rue Toullier, 10, à Paris (V^e). [1927.]

OKAZAKI (Tumio), professeur adjoint à l'Université impériale de Sendaï, Préfecture de Miyagi (Japon). [1926.]

OLLONE (le général comte D'), rue Hamelin, 46, à Paris (XVIe). [1909.]

OLTRAMARE (Paul), professeur à l'Université, La Pelouse, avenue des Bosquets, Servette, à Genève (Suisse). [1910.]

ORSOLLE (E. J.), avenue Louis-Lepoutre, 65, à Bruxelles. [1928.]

ORT-GEUTHNER (Georges), boulevard du Montparnasse, 90, à Paris (XIVe). [1920.]

*OSTROROG (le comte Léon). [1896.]

OUMNIAKOFF (I. I.), professeur à l'Université, à Tachkent (Turkestan, U. R. S. S.). [1929.]

PARANJPE (V. P.), professeur au Fergusson College, à Poona (Inde Britannique) [1925.]

PAULHAN (Jean), rue Boissonade, 16, à Paris (XIVe). [1911.]

*PELLIOT (Paul), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Varenne, 38, à Paris (VIIe). [1897.]

PÉRIER (l'abbé Jean). [1907.]

PETITHUGUENIN (Paul), directeur de la Compagnie Générale des Colonies, rue de Luynes, 4, à Paris (VIIe). [1908.]

PFISTER (R.), rue Jean-Goujon, 21, à Paris (VIIIe). [1929.]

PHILIPON (le comte René), avenue Élisée-Reclus, 9, à Paris. (VIIe). [1929.]

PINASSEAU (Jean), chef de bureau au Ministère des Finances, rue d'Ulm, 41, à Paris (V^e). [1925.]

MM. Pissurlencar (le professeur Panduranga), à Sanquelim-Goa (Inde Portugaise). [1924.]

Poidebard (l'abbé P. A.), Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie). [1923.]

Mme Poirier (M.), agrégée de l'Université, rue Montprofit, 4, à Bourg-la-Reine (Seine). [1911.]

MM. Polain (Louis), rue Madame, 60, à Paris (vie). [1919.]

Polignac (le comte Charles de), avenue de Villiers, 25, à Paris (xviie). [1920.]

Popper (William), University of California, à Berkeley (États-Unis).

Mme Porée (Guy), avenue de Wagram, 149, à Paris (xviie). [1929.]

M. Posener (Georges), boulevard Raspail, 280, à Paris (xive). [1930.]

Mme Pressigny (Odette de), à Souppes (Seine-et-Marne). [1922.]

MM. Przeworski (le Dr Stefan), Marszalkowska, 68, à Varsovie (Pologne). [1928.]

Przyluski (J.), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Luynes, 9, à Paris (viie). [1918.]

Raggi (J. G.), professeur à Bangkok (Siam). [1921.]

Rahder (J.), docteur ès lettres, professeur à l'Université d'Utrecht (Hollande). [1925.]

Rappoport (le Dr Angelo), rue Lauriston, 104, à Paris (xvie). [1925.]

Rapson (E. J.), professeur de sanscrit à l'Université, 8, Mortimer Road, à Cambridge (Angleterre). [1902.]

Ratchnevski (Paul), rue de l'École Polytechnique, 1, à Paris (ve). [1927.]

Rechid Safvet Bey, député à la Grande Assemblée Nationale, à Angora (Turquie). [1929.]

Reizler (Stanislas), bibliothécaire de la Société de Géographie, rue Boulard, 20, à Paris (xive). [1920.]

Mlle Renié (Colette), archiviste-paléographe, bibliothécaire de l'École des Langues orientales, rue de Lille, 2, à Paris (viie). [1929.]

MM. Renou (Louis), professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, rue Édouard-Dumont, 3, à Neuilly-sur-Seine (Seine). [1923.]

Reuter (Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée à l'Université, Fabrisghatan, 21, à Helsingfors (Finlande). [1887.]

MM. *Rivet (Dr Paul), professeur au Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 61, à Paris (ve). [1928.]

Rivière (Georges-Henri), rue Lepic, 102, à Paris (xviiie). [1926.]

Rivière (Jean), boulevard de Lorraine, 59, à Clichy (Seine). [1929.]

Riza Nour Bey (Dr), député de Turquie, ancien ministre, rue des Plantes, 76, à Paris (xve) [1927.]

Roerich (Georges), licencié ès lettres de l'Université Harvard, Riverside Drive, 310, à New York City (États-Unis). [1923.]

Rolland (François-Grégoire), rue Félix-Faure, 47, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise). [1925.]

Romanoff (Maximilien), rue de Vaugirard, 12, à Paris (vie). [1928.]

*Ronflard (Arsène), consul de France, à Trébizonde (Turquie). [1905.]

Ross (Sir Denison), directeur de l'École des Études orientales, London Institution, Finsbury Circus, à Londres, E. C. [1913.]

Rotours (R. des), rue Joseph-Bertrand, 2, à Viroflay (Seine-et-Oise). [1920.]

Rougier (Louis), chargé de cours à la Faculté des Lettres, rue Gambetta, 13, à Besançon (Doubs). [1927.]

*Rouse (W. H. D.), Headmaster of Perse School, à Cambridge (Angleterre). [1892.]

Roussel (L.), Compagnie du C. F. É., à Djibouti, *via* Marseille (Côte française des Somalis). [1930.]

Saha (le Dr), Luchmikunda, 16-17, à Bénarès (Inde Britannique). [1921.]

Saint-Victor (Gabriel de), avenue Mac-Mahon, 23, à Paris (xviie). [1920.]

Mme Saisset (L.), square Delambre, 1, à Paris (xive). [1921.]

MM. Sakaki (R.), professeur à l'Université, à Kyôtô (Japon). [1909.]

Sakisian (Arménag Bey), rue Lelaboureur, 18, à Montmorency (Seine-et-Oise). [1929.]

Saleh Khan Loghman (Hechmatos-Saltaneh), rue Jacob, 22, à Paris (vie). [1920.]

Salles (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Chevalier de la Barre, 24, à Paris (xviiie). [1924.]

Mme SAN MARTINO (la comtesse DE). Académie Sainte-Cécile, Via Vittorio, 6, à Rome [1921.]

MM. SAROUKHAN (Arakel), avenue de France, 64, à Anvers (Belgique). [1910.]

SARTON (George), directeur de la revue *Isis*, Harvard Library, 185, à Cambridge, 38, Mass. (États-Unis). [1930.]

SAUBIN (l'abbé Ant.), Maison Cousin de Méricourt, à Cachan (Seine). [1927.]

SAUSSEY (Edmond), Palais Azem, à Damas (Syrie). [1923.]

SAUVAGEOT (Aurélien), professeur au Collège Eötvös, à Budapest (Hongrie). [1919.]

SAUVAGET (J.), Mission archéologique, à Damas (Syrie). [1928.]

SBATH (le R. P. Paul), rue El-Kassed, 8, au Caire. [1925.]

Mme SCHNURRENBERGER (J.), rue de Vaugirard, 11, à Paris (VIe). [1930.]

M. SCHUHL (Pierre-Maxime), agrégé de philosophie, boulevard Haussmann, 152, à Paris (VIIIe). [1930.]

Mme SCHULZ (le Dr), rue Anatole-France, 156, à Levallois-Perret (Seine). [1930.]

MM. SEIDENFADEN (le major Erik), commandant la gendarmerie Siamoise, Villa Romsey, Hick's Lane, à Bangkok (Siam). [1923.]

SÉMÉLAS (Démétrios). [1917.]

SETH (Mesrovb J.), Armenian Examiner to the University, Wollesley Square, 12, East, à Calcutta (Inde Britannique). [1921.]

SHAHIDULLAH (Mohammed), maître de conférences à l'Université de Dacca [Bengale] (Inde Britannique). [1927.]

SIDDIKI (le Dr Mohammed Zobeir), H. A., M. A., B. L., Ph. D., Sir Ashutosh professor of Islamic Culture, Calcutta University (Inde Britannique). [1926.]

SIDERSKY (D.), ingénieur, avenue Pasteur, 46, à Bécon-les-Bruyères (Seine). [1912.]

*SIMONSEN (David), grand rabbin, Skindergade, 28, à Copenhague. [1890.]

SINAPIAN (G.), avocat, rue Isabey, 5, à Paris (XVIe). [1922.]

SIRÉN (B.), conservateur du Musée National, à Stockholm. [1924.]

SIU TCHAN-PAO, Université Aurore, à Changhai (Chine). [1925.]

SMITH (Helmer), lecteur à l'Université, à Lund (Suède). [1925.]

Staël-Holstein (le baron de), professeur à l'Université, à Pekin. [1924.]
Stchoukine (Ivan), rue Lamblardie, 16, à Paris (xiie). [1926.]
Mme Stchoupak (Nadine), rue Leclère, 7, à Paris (xive). [1925.]
Sir *Stein (M. Aurel), correspondant de l'Institut, Ph. D., D. Litt., D. Sc., c/o Dr. P. S. Allen, President, Corpus Christi College, à Oxford (Angleterre). [1894.]
MM. Steinilber-Oberlin (Émile), docteur en droit, rue de l'Abbaye, 14, à Paris (vi^e). [1925.]
Stern (Philippe), attaché au Musée Guimet, boulevard Malesherbes, 90, à Paris (viiie). [1919.]

Taha (Husseïn), professeur à l'Université, au Caire. [1919.]
Takahata (Kanga), c/o Dairenji, Shimakitahama, à Tokyo. [1927.]
Takaïchvili (E.), professeur à l'Université de Tiflis, à Leuville-sur-Orge, Château, par Montlhéry (Seine-et-Oise). [1925.]
Tandart (S.), avenue Flora, à Nice (Alpes-Maritimes). [1928.]
Tarazzi (le vicomte Philippe de), fondateur-conservateur de la Bibliothèque Nationale, à Beyrouth (Syrie). [1922.]
Tauer (Felix), chargé de cours à l'Université, Prěmyslovska, 5, à Prague, XII (Tchécoslovaquie). [1925.]
Tch'eng Yen-cheng, professeur à l'Université, à Pékin. [1927.]
Tchou (Kia-Kien), rue Pélacot, 86, Concession française, à Tientsing (Chine). [1916.]
Terrasse (Henri), professeur à l'Institut des Hautes Études Marocaines, à Rabat. [1926.]
Mmes Thiébaut (Madeleine), boulevard Haussmann, 170 *bis*, à Paris (viiie). [1923.]
Thion de La Chaume (René), quai d'Orsay, 27, à Paris (viie). [1922.]
MM. Thomas (F. W.), India Office Library, Whitehall, à Londres S. W. [1906.]
Thureau-Dangin (F.), membre de l'Institut, rue de Grenelle, 102, à Paris (viie). [1895.]
Tomomatsu (E.), chez M. Duchet, à Saint-Maurice-Plage (Seine). [1930.]
Toptchibachy (Ali Mardan Bek), président de la Délégation de paix de l'Azerbaïdjan, rue du Calvaire, 35, à Saint-Cloud (Seine-et-Oise). [1925.]
Toru (Haneda), professeur à l'Université, à Kyôto (Japon). [1920.]

MM. Toussaint (Gustave-Charles), président de tribunal, à Changhai (Chine). [1909.]

Tucci (Giuseppe), professeur à l'Université de Rome, bibliothécaire de la Chambre des Députés, Visvabharati, c/o Italian Consul, 18 B Park Street, 9 Stephen Court, à Calcutta (Inde Britannique). [1923.]

Vaidya (P. L.), M. A., Willingdon College, Sangli, à Bombay (Inde Britannique). [1923.]

Vathanaprida (K.), attaché à la Légation royale de Siam, rue Greuze, 8, à Paris (xvie). [1923.]

Vaux (le baron Carra de), professeur honoraire d'arabe à l'Institut catholique, rue Aumont-Thiéville, 6, à Paris (xviie).

Ventura (M.), licencié ès lettres, rue de Noisy, 114, à Bagnolet (Seine). [1926.]

Verdeille (Maurice), rue Testard, 97, à Saïgon (Indochine). [1926.]

Véroudart (Paul), rue de Béthune, 5, à Versailles-le-Chesnay (Seine-et-Oise). [1923.]

Viau (Jean), rue Soufflot, 5, à Paris (v^e). [1922.]

Vignier (Charles), rue Lamennais, 4, à Paris (viiie). [1928.]

Virolleaud (Ch.), ancien directeur du service des Antiquités de Syrie, rue Vauquelin, 15, à Paris (v^e). [1903.]

Vosy-Bourbon (H.), rue de Poissy, 31, à Paris (v^e). [1923.]

Ware (James R.), boulevard Saint-Germain, 173, à Paris (vi^e). [1926.]

*Weill (Raymond), directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, rue du Cardinal-Lemoine, 71, à Paris (v^e). [1898.]

Wiet (Gaston), directeur du Musée Arabe, place Bab-el-Khalk, au Caire. [1909.]

Mme Wilman-Grabowska (Hélène de), professeur à l'Université, à Cracovie (Pologne). [1921.]

MM. *Woods (James Houghton), professeur de philosophie à l'Université Harvard, Prescott Hall, 16, à Cambridge [Massachusetts] (États-Unis). [1913.]

Ximénez (Saturnino), rue de Richelieu, 12, à Paris (1er). [1924.]

Yamada (Rioju), à Kyôto (Japon). [1926.]

MM. YAMAGUCHI (Susumu), professeur à l'Université Ôtani, à Kyôto (Japon). [1928.]

YANNI (G.), à Tripoli de Syrie.

YUSUF HUSSAIN, docteur ès lettres, Jamia Millia Karolbagh, à Delhi (Inde Britannique). [1927.]

ZAYÂT (Habib), à Avallon (Yonne). [1903.]

LISTE DES MEMBRES HONORAIRES.

MM. DAMRONG RAJANUBHAB (S. A. R. le prince), à Bangkok (Siam). [1928.]

ERMAN (Dr Adolf), professeur à l'Université, à Berlin. [1905.]

GOLENISCHEF (W. S.), conservateur au Musée de l'Ermitage, Musée des Antiquités, au Caire. [1905.]

GRIERSON (Sir George A.), C. I. E., correspondant de l'Institut, Rathfarnham, Camberley (Surrey) [Angleterre]. [1905.]

GRIFFITH (F. Ll.), professeur à l'Université, Norham Gardens, 11, à Oxford (Angleterre). [1905.]

GUIDI (Ignazio), membre associé de l'Institut, professeur à l'Université, Botteghe oscure, 24, à Rome. [1905.]

LANMAN (Charles Rockwell), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université Harvard, Farrar Street, 9, à Cambridge [Massachusetts] (États-Unis). [1905.]

MÜLLER (F. W. K.), membre de l'Académie des sciences, directeur du Musée d'ethnographie, à Berlin. [1910.]

NÖLDEKE (Dr Theodor), Ettlingerstrasse, 53, à Karlsruhe (Bade). [1905.]

OLDENBURG (Serge D'), secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, à Leningrad. [1905.]

PINCHES (Theophilus Goldrige), conservateur au British Museum, Sippara, 10, Oxford Road, Kilburn, N. W. (Angleterre). [1905.]

SACHAU (Dr Ed.), directeur du Séminaire des Langues orientales, à Berlin. [1905.]

SCHIAPARELLI (Ernesto), directeur du R. Museo di antichità, à Turin (Italie). [1905.]

SNOUCK HURGRONJE (Christian), correspondant de l'Institut, conseiller du Gouvernement colonial néerlandais, professeur honoraire à l'Université, Rapenburg, 61, à Leyde (Hollande). [1910.]

WIEDEMAN (Dr Alfred), professeur à l'Université, à Bonn (Allemagne). [1905.]

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CCXV.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

COMPTES RENDUS.